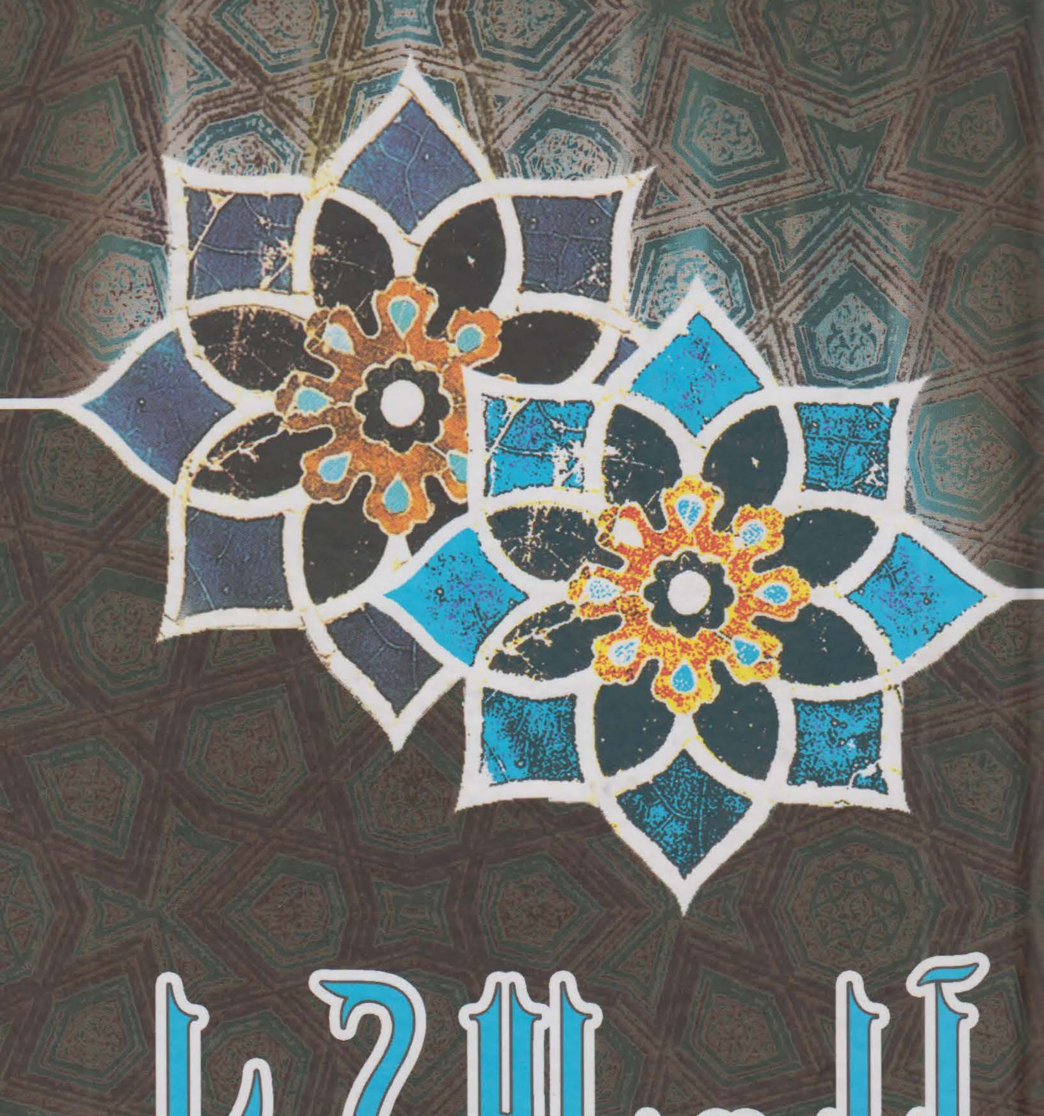


آيات الأحكام

«قبسات من تراث الامام الخمينى (س)»

آيــات الأحكام

فى التراث الامام الخمينى(س)

خمینی. روح‌الله. رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران. ۱۲۷۹ ـ ۱۳۶۸.
آیات الاحکام فی التراث الامام الخمینی(س) / گردآورنده عباس فیض نسب. ـــ تهران:
مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، ۱۳۸۳. ۷۹۶ ص.
ISBN: 964 - 335 - 717 - 1
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی. کتابنامه: ص. ۷۸۳ ـ ۷۹۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. قرآن ـ ـ احکام و قوانین. ۲. تفاسیر شیعه ـ ـ قرن ۱۴. الف. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س) ـ گروه معارف اسلامی. ب. فیض نسب، عباس، گردآورنده. ج. عنوان.
BP ۹۹ / ۶ / خ ۹ آ ۹ ۲۹۷ / ۱۷۴
کتابخانه ملی ایران ۸۳ ـ ۳۱۰۰۸ م
کد / م ۱۸۹۳





* اسم الكتاب: آيات الاحكام فى التراث الامام الخمينى(س)
* الاستخراج و التنظيم: عباس فيض نسب
* الناشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى(س) ـ لجنة المعارف اسلامى
* سنة الطبع: ١٣٨٤ ش ـ ١٤٢٦ ق
* الطبعة: الاولى
* المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج
* الكمية: ٣٠٠٠ نسخة
* السعر: ٦٣٠٠ تومان

مراكز پخش:
خیابان انقلاب بین فروردین و فخر رازی، فروشگاه مرکزی تلفن: ۶۴۰۴۸۷۳ ـ ۶۴۰۴۸۷۳ ـ دورنگار: ۶۴۰۰۹۱۵
خیابان انقلاب تقاطع حافظ، فروشگاه شماره ۱ تلفن: ۶۷۰۱۲۹۷
خیابان انقلاب خیابان ۱۲ فروردین خیابان شهدای ژاندارمری، فروشگاه شماره ۲
حرم مطهر حضرت امام خمینی (س) ضلع شمالی، فروشگاه شماره ۳ تلفن: ۵۲۰۳۸۰۱
کلیه نمایندگیهای فروش در استانها

نشانی الکترونیکی: info@imam-khomeini.org

فهرس الاجمالى

«احد الموضوعات الاخرى فى القرآن الكريم، بيان الاحكام الظاهرية للشريعة و السنن و الآداب الإلهية التى ذكر هذا الكتاب النورانى الامور الكلية و المهمة منها.»[1] **الامام خمينى (ره)**

المقدمه

القرآن الكريم هو المصدر الاول للفقه والاحكام الاسلامية؛ فهو المرجع الذى تعود إليه جميع المذاهب الاسلامية لاستنباط الاحكام الشرعية.

للقرآن مكانة سامية فى المدرسة الفقهية لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ و يعتبر أهم مصادرها، بل هو اصلها. و قد وصف الائمة (ع) ـ بما لديهم من العلم بهذا الكتاب و باعتبارهم أعلم الناس بما بين دفتيه ـ آياته بأنّها تمثل اساس و ركيزة أحكام الاسلام، و ليس ما نقل عنهم من الأحاديث و الكلمات الاّ شرح و بيان لما فيه من المدلولات. وانطلاقاً من هذه الرؤية فقد رسم أئمتنا أمام فقهاء مذهبنا منهجاً أمثل لاستنباط الاحكام من القرآن الكريم، من خلال ذكرهم لشواهد منه فى بيان الاحكام، و ارجاع فقهاء اصحابهم الى القرآن و اشاراته.

و فى ضوء هذه الأهمية و المكانة كان من الشائع منذ القديم بين فقهاء المسلمين، التوجّه الى القرآن لاستخراج و استنباط الاحكام الشرعية.

و اضافة الى موضوع آيات الاحكام التى وردت فى كتب التفسير لدى الفريقين، حاول بعض الفقهاء المتخصصين فى علوم القرآن، تدوين كتب مستقلة فى تفسير و

---

١. آداب الصلاة: ١٩٠.

شرح آيات الاحكام فى القرآن. و كان اقدم اثر عند الشيعة هو كتاب «احكام القرآن» لابى النضر محمد بن السائب بن بشرالكلبى (المتوفى عام ۱۴۶ ه)، الذى كان من اصحاب الامامين الهمامين الباقر و الصادق ـ عليهما السلام. و هذا الكتاب متقدم على كتاب محمد بن ادريس الشافعى (المتوفى عام ۲۰۶ ه)، الذى اعتبره السيوطى اول كتاب ألف فى آيات الاحكام.

عدّد العلاّمة آقا بزرگ الطهرانى فى كتاب «الذريعة» ثلاثين أثراً باللغتين العربية و الفارسية لعلماء الشيعة فى هذا الموضوع، و من أهمّها كتاب «آيات الاحكام» لقطب‌الدين الراوندى (المتوفى ۵۷۳ ه)، و «كنز العرفان فى فقه القرآن» تأليف الفاضل المقداد (المتوفى ۸۲۶ ه)، و «زبدة البيان فى احكام القرآن» تأليف المقدس الاردبيلى (المتوفى ۹۹۳ ه). و هناك كتب أخرى ألّفت فى هذا الباب فى السنوات الاخيرة، عقيب تصنيف «الذريعة».

تناول اكثر فقهاء الامامية فى ما ألّفوه من كتب الفقه الإستدلالى، موضوع آيات الأحكام، و ندرةً ما كتبوا مؤلّفات مستقلة فى هذا الموضوع، و منهم سماحة الامام الخمينى ـ قدس سره ـ الذى طرح فى بحوثه الفقهية آيات قرآنية بما يتناسب مع الموضوع، و شرحها احياناً بشكل مفصّل. و قد اورد فى بحوثه تفسير الآية، واستنباط الحكم منها، و الارجاع الى القرآن عند الترجيح بين الروايات و الاقوال و الاستشهادات و ما الى ذلك.

و بعد ما انجزه قسم المعارف فى معاونية البحوث التابعة لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى من اعداد سلسلة موضوعية تحت عنوان «القرآن كتاب الهداية» التى تضم بين دفّتيها تاريخ القرآن و علومه من وجهة نظر الامام الخمينى، و كتاب «التفسير و الشواهد القرآنية» الذى يضم جميع موضوعات التفسير و المطابقة و

الاستشهاد بالآيات القرآنية ابتداءً من سورة الحمد الى نهاية سورة الناس، حيث تمّ استخراجها و تنظيمها، و قد نشر كلا الكتابين باللغة الفارسية، سعى هذا القسم، في سياق اداء رسالة هذه المؤسسة، الى ان يجمع فى كتاب واحد كل ما ورد فى آثار الامام من مواضيع تفسيرية و استنباطات و ملاحظات فقهية و اصولية مما كان قد استفاه من القرآن الكريم، فى موضع واحد لكى تكون متاحة للانتفاع منها على نحو افضل. و بما ان هذه الموضوعات جاءت فى آثاره باللغة العربية، فقد تمّ استخراجها و تنظيمها و ادرجت كما هى بلا اى تغيير.

وقد حرصنا عند جمع الموضوعات من مصادرها على مراجعة الطبعات الاخيرة المشتملة على تصحيحات و تعليقات مهمة قام بإنجازها مشكوراً فرع المؤسسة بمدينة قم المقدّسة.

فى الختام ان نتقدّم بالشكر و التقدير لكل من قدّم لنا العون فى مختلف مراحل انجاز هذاالعمل، و نخص بالذكر سماحة حجة الاسلام عباس فيض‌نسب لما قام به من استخراج و تنظيم لهذاالكتاب.

قسم المعارف

فى معاونية البحوث التابعة لمؤسسة

تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (قدس سره)

سورة الحمد و البقرة

سورة الحمد

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ[1]

(مسألة ۵): البسملة جزء من كلّ سورة ـ فيجب قراءتها ـ عدا سورة البراءة.

(مسألة ۶): سورة الفيل والإيلاف سورة واحدة، وكذلک والضحى وألم نشرح، فلاتُجزى واحدة منها، بل لابدّ من الجمع مرتّباً مع البسملة الواقعة فى البين.

(مسألة ۷): يجب تعيين السورة عند الشروع فى البسملة على الاقوى. ولو عيّن سورة ثمّ عدل إلى غيرها تجب إعادة البسملة للمعدول إليها. وإذا عيّن سورة عند البسملة، ثمّ نسيها ولم‌يدرِ ما عيّن أعاد البسملة مع تعيين سورة معيّنة. ولو كان بانياً من أوّل الصلاة على أن يقرأ سورة معيّنة، فنسى وقرأ غيرها، أو كانت عادته قراءة سورة فقرأ غيرها، كفى ولم‌يجب إعادة السورة....

(مسألة ۹): يجب الإخفات بالقراءة عدا البسملة فى الظهر والعصر، ويجب على الرجال الجهر بها فى الصبح وأُوليى المغرب والعشاء، فمن عكس عامداً بطلت صلاته. ويُعذر الناسى، بل مطلق غير العامد والجاهل بالحكم من أصله غير المتنبّه للسؤال، بل لايعيدون ما وقع منهم من القراءة بعد ارتفاع العذر فى الاثناء. أمّا العالم به فى الجملة الذى جهل محلّه أو نساه، والجاهل بأصل الحكم المتنبّه للسؤال عنه، فالاحوط لهما

---

۱. الحمد / ۱.

الاستئناف؛ وإن كان الأقوى الصحّة مع حصول نيّة القربة منهما. ولا جهر على النساء، بل يتخيّرنَ بينه وبين الإخفات مع عدم الأجنبی، ويجب عليهنّ الإخفات فيما يجب على الرجال، ويُعذَرنَ فيما يُعذَرون فيه.

(مسألة ١٠): يستحبّ للرجال الجهر بالبسملة فی الظهرين للحمد والسورة، كما أنّه يستحبّ لهم الجهر بالقراءة فی ظهر يوم الجمعة، ولكن لاينبغی ترک الاحتياط بالإخفات.[١]

❋ ❋ ❋

مالِکِ يَوْمِ الدِّينِ[٢]

(مسألة ١۴): الاحوط عدم التخلّف عن إحدى القراءات السبع. كما أنّ الأحوط عدم التخلّف عمّا فی المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدی المسلمين؛ وإن كان التخلّف فی بعض الكلمات ـ مثل **مَلِکِ يَوْمِ الدِّينِ** و **كُفُواً أَحَدٌ** ـ غير مضرّ، بل لايبعد جواز القراءة بإحدى القراءات.

(مسألة ١۵): يجوز قراءة **مالِکِ يَوْمِ الدِّينِ** و **مَلِکِ يَومِ الدِّينِ**، ولايبعد أن يكون الأوّل أرجح، وكذا يجوز فی **الصِّراط** أن يقرأ بالصاد والسين، والأرجح بالصاد. وفی **كُفُواً أَحَدٌ** وجوه أربعة: بضمّ الفاء وسكونه مع الهمزة أو الواو، ولايبعد أن يكون الأرجح بضمّ الفاء مع الواو.[٣]

❋ ❋ ❋

---

١. تحريرالوسيلة،١: ١۵٧ ـ ١۵٨.

٢. الحمد / ٣.

٣. تحريرالوسيلة، ١: ١۶٠.

إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ[1]

ینبغی للمصلّی إحضار قلبه فی تمام الصلاة أقوالها وأفعالها، فإنّه لا یُحسب للعبد من صلاته إلاّ ما أقبل علیه، ومعناه الالتفات التامّ إلیها وإلی ما یقول فیها، والتوجّه الکامل نحو حضرة المعبود ـ جلّ جلاله ـ واستشعار عظمته وجلال هیبته، وتفریغ قلبه عمّا عداه، فیری نفسه متمثّلاً بین یدی ملک الملوک عظیم العظماء، مخاطباً له مناجیاً إیّاه، فإذا استشعر ذلک وقع فی قلبه هیبة یهابه، ثمّ یری نفسه مقصّراً فی أداء حقّه فیخافه، ثمّ یلاحظ سعة رحمته فیرجو ثوابه، فیحصل له حالة بین الخوف والرجاء، وهذه صفة الکاملین، ولها درجات شتّی ومراتب لا تُحصی علی حسب درجات المتعبّدین، وینبغی له الخضوع والخشوع، والسکینة والوقار، والزیّ الحسن والطیب والسواک قبل الدخول فیها والتمشیط، وینبغی أن یصلّی صلاة مودّع، فیجدّد التوبة والإنابة والإستغفار، وأن یقوم بین یدی ربّه قیام العبد الذلیل بین یدی مولاه، وأن یکون صادقاً فی مقالة: **إِیَّاکَ نَعبُدُ وإِیّاکَ نَستَعینُ**؛ لایقول هذا القول وهو عابد لهواه، ومستعین بغیر مولاه. وینبغی له ـ أیضاً ـ أن یبذل جهده فی التحذّر عن موانع القبول؛ من العُجب والحسد والکبر والغیبة وحبس الزکاة وسائر الحقوق الواجبة؛ ممّا هو من موانع القبول.[2]

****

---

١. الحمد / ۴.

٢. تحریرالوسیلة؛ ١: ١۴٨ ـ ١۴٩.

سورة البقرة

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا[1]

أنّ العناوين المأخوذة فى موضوع الخطابات والأحكام؛ سواء كانت من قبيل العمومات، كقوله: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**، والطبائع والمطلقات، كقوله: من آمن[2] ونحوه، لايعقل أن تكون حاكية عن الطوارى العارضة على المكلّفين؛ من العلم والنسيان والقدرة والعجز وغيرها؛ ضرورة أنّ اللفظ الموضوع لمعنًى، لايعقل أن يحكى عن غيره فى مقام الدلالة إلاّ مع صارف و قرينة، فقوله ـ مثلاً ـ : «المؤمن يفى بنذره» لايحكى إلاّ عن الطبيعة، دون لواحقها الخارجيّة أو العقليّة، وكذا الحال فى قوله: «**يا أيّها المؤمنون**»، فإنّ دلالته على الأفراد، ليست إلاّ بمعنى الدلالة على المصاديق الذاتيّة لطبيعة المؤمن؛ أى الأفراد بما هم مؤمنون، لا على الاوصاف والطوارى الأُخر؛ إذ لاتحكى الطبيعة إلاّ عمّن هو مصداق ذاتىّ لعنوانها، ولاتكون آلات التكثير كالجمع المُحلّى ولفظ «كلّ»، إلاّ دالّة على تكثير نفس العنوان، ولايعقل دلالتها على الخصوصيّات الفرديّة، فعموم الخطاب ليس فى المثال إلاّ للمؤمنين.

فإذا ورد مثله فى الكتاب العزيز، يشمل كلّ مؤمن فى كلّ عصر، حال وجودهم، ولكن ليس حجّة عليهم إلاّ بعد علمهم بالحكم، فقبل تبليغ الرسول ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ لم يكن حجّة على أحد إلاّ على نفسه الكريمة، وبعد التبليغ يصير حجّة على السامعين دون الغائبين، وعندما يصل إليهم يصير حجّة عليهم، وبعد وجود المكلّفين فى الاعصار المتأخّرة لم يكن حجّة عليهم إلاّ بعد علمهم به.

---

۱. هذه جزء من عدّة آيات منها: البقرة / ۲۷۸؛ آل عمران / ۱۰۲؛ النساء / ۲۸.

۲. هذه جزء من عدّة آيات منها: النساء / ۵۵؛ المائدة / ۶۹؛ الكهف / ۸۸ .

فالجاهل والعالم والناسى والمتذكّر والعاجز والقادر كلّهم، سواء فى ثبوت الحكم عليهم، شمول العنوان لهم، واشتراک الأحكام بينهم؛ وإن افترقوا فى تماميّة الحجّة عليهم، فذووا الاعذار مشتركون مع غيرهم فى الحكم وشمول العنوان لهم؛ وإن اختلفوا عن غيرهم فى ثبوت الحجّة عليهم.[۱]

* * *

وأمّا الأوامر المتوجّهة إلى العناوين الكلّيّة، مثل: **أيّها الناس و أيّها المؤمنون**، فشرط تمشّى الإرادة والبعث الحقيقىّ هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحاً لبعث مَن كان واجداً ـ مِن بين المخاطبين ـ لشرائط التكليف، من غير لزوم تقييده بالقدرة وسائر الشرائط العقليّة، بل التقييد إخلال فى بعض الموارد، فإذا علم المولى بأنّ إنشاء الأمر على العنوان الكلّىّ صالح لانبعاث طائفة من المكلّفين كلٍّ فى موطنه، يصحّ منه التكليف والأمر، فشرط التكليف حاصل حين تعلُّق الأمر.[۲]

* * *

المقدمة الخامسة: أنّ الأحكام الكلّيّة القانونيّة تفترق عن الأحكام الجزئيّة من جهات، صار الخلط بينهما منشأ لاشتباهات:

منها: حكمهم بعدم منجّزيّة العلم الإجمالىّ إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بتوهّم أنّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن.[۳]

---

۱. الخلل فى الصلاة: ۳۱ ـ ۳۲.

۲. مناهج الوصول؛ ۱: ۳۴۱.

۳. فرائد الاصول: ۲۵۰ ـ ۲۵۱ ؛ الكفاية؛ ۲: ۲۱۸ ؛ فوائد الاصول؛ ۴: ۵۰ ـ ۵۱.

و قد ذكرنا فی محلّه[١] أنّ الاستهجان ليس فی الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين، فراجع.

ومنها: توهُّم أنّ الخطاب لا يعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل والساهی؛ ضرورة أنّ الخطاب للانبعاث، ولايُعقل انبعاث العاجز ومثله.[٢]

وهذا ـ أيضاً ـ من موارد الخلط بين الحكم الكلّیّ والجزئیّ، فإنّ الخطابَ الشخصیّ إلى العاجزِ ومثلهِ لغو ممتنع صدوره من الملتفت، وهذا بخلاف الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى العناوين الكلّيّة، كالناس والمؤمنين، فإنّ مثل تلك الخطابات تصحّ من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها، ولايلزم أن تكون باعثة أو مُمكنة البعث بالنسبة إلى جميعها فی رفع الاستهجان.

ألا ترى أنّ الخطابَ الشخصیَّ إلى من كان عاصياً، أو الكلّیَّ إلى عنوان العُصاة، مستهجن غير ممكن الصدور من العاقل الملتفت، ولكنّ الخطاب العمومیّ غير مستهجن بل واقع؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات والأوامر الإلهيّة شاملة للعُصاة؛ وأنّ [بناء] المحقّقين على أنّها شاملة للكفّار أيضاً، مع أنّ الخطاب الخصوصیّ إلى الكفّار المعلومی الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الإنبعاث. فلو كان حكم الخطاب العامّ كالجزئیّ فلابدّ من الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم، وهو كما ترى.

وكذا الحال فی الجاهل والغافل والنائم وغيرهم ممّا لايُعقل تخصيصهم بالحكم، ولايمكن توجُّه الخطاب الخصوصیّ إليهم، وإذا صحّ فی مورد فليصحّ فيما هو مشترِك معه فی المناط. فيصحّ الخطاب العمومیّ لعامّة الناس من غير تقييد بالقادر، فيعمّ جميعهم، وإن كان العاجز والجاهل والناسی والغافل وأمثالهم معذورين فی مخالفته،

---

١. انوار الهداية؛ ٢: ٢١٣، ٢١٨.

٢. فرائد الاصول: ٣٠٨.

فمخالفة الحكم الفعلیّ قد تكون لعذر كما ذكر، وقد لا تكون كذلك.

والسرّ فيما ذكرنا: هو أنّ الخطابات العامّة لاينحلّ كلّ [منها] إلى خطابات بعدد نفوس المكلّفين؛ بحيث يكون لكلٍّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العمومیّ خطاباً واحداً يخاطب به العموم، و به يفترق عن الخطاب الخصوصیّ فی كثير من الموارد.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعيّة ليست إرادة إتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ يلزم فی الإرادة الإلهيّة عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هی عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفی مثله يُراعی الصحّة بملاحظة الجعل العمومیّ القانونیّ ومعلوم أنّه لاتتوقّف صحّته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمُّل فی القوانين العُرفيّة.[1]

***

أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكّليّة المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين و بين الخطاب الشخصیّ إلى آحادهم، فإنّ الخطاب الشخصیّ إلى خصوص العاجز أو غير المتمكّن عادةً أو عقلاً ممّا لايصحّ كما أُفيد، ولكنّ الخطاب الكلّیّ إلى المكلّفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه.

و بالجملة: استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلّیّ، فإنّ الأوّل فيما إذا كان الشخص غير متمكّن، والثانی فيما إذا كان العموم أو الغالب ــ الذی يكون غيره كالمعدوم ــ غير متمكّن عادة، أو مصروفة دواعيهم عنه.

---

۱. مناهج الوصول؛ ۲: ۲۵ ــ ۲۸.

لايقال: إنّ الخطابات الشرعيّة منحلّة بعدد نفوس المكلّفين، ولايكاد يخفى أنّ الخطاب المنحلّ المتوجّه إلى غير المتمكّن مستهجن.

فإنّه يقال: إن أُريد من الانحلال كون كلّ خطاب خطابات بعدد المكلّفين؛ حتّى يكون كلّ مكلّف مخصوصاً بخطاب خاصّ به وتكليف مستقلّ متوجّه إليه، فهو ضروريّ البطلان؛ فإنّ قوله: **يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا أوفوا بِالعُقود**[1] خطاب واحد لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار بـ«أنّ كلّ نار حارّة» إخبار واحد والمخبَر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كلّ نار باردة» لايكون إلاّ كذباً واحداً، فقوله: **لا تَقرَبُوا الزِّنا**[2] خطاب واحد متوجّه إلى كلّ مكلّف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلّف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوحدانيّ يكون حجّة على كلّ مكلّف، من غيرإنشاء تكاليف مستقلّة، أو توجّه خطابات عديدة.

لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلّفين فإنّه ضروريّ الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشَأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلّف، من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد، ولا استهجان في هذا الخطاب العموميّ إذا كان المكلّفُ في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غيرَ متمكّن عقلاً أو عادةً.

فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص؛ حتّى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجّز، فليس للمولى إلاّ خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّة عليهم، ولا إشكال

---

١. المائدة / ١.

٢. الإسراء / ٣٢.

فی عدم استهجان هذا الخطاب العمومیّ.

كما لا إشكال فی أنّ التكاليف الشرعيّة ليست متقيّدة بهذه القيود؛ أی: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها.

إذا عرفت ذلک: فالعلم الإجمالی المتعلّق بالتكليف الفعلی المنجّز لابدّ من الخروج عن عهدته، وهو يقتضی الموافقة القطعية والاحتماليّة، وترک المخالفة القطعيّة والاحتماليّة، ومجرّد كون أحد الاطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء ومصروفة عنه الدواعی لايوجب عدم تنجيز التكليف المعلوم.

ولو لوحظ التكليفُ بالنسبة إلى كلّ أحد، والخطابُ متوجِّهاً إلى كلّ واحد من المكلّفين، ويراعی الاستهجان وعدمه فی التكليف الانحلالیّ، للزم استهجان الخطاب إلى التارک الذی لايصير التكليف باعثاً له، فلزم أن لاتكون العصاة مكلّفين بالفروع، والكفّار بالأُصول والفروع، ولزم أن يكون التارک للمنهیّ عنه بمقتضی دواعيه غير متوجّه إليه النهی؛ ضرورة عدم الفرق فی الاستهجان بين النهی عن شرب الخمر الموجود فی أقصی بلاد المغرب، وبين النهی عن كشف العورة فی ملأ من الناس لمن له شرف، والنهی عن أكل القاذورات والخبائث، فلافرق بين عدم القدرة العاديّة على المنهیّ عنه وبين كون الدواعی مصروفة عنه.

لست أقول: إنّ التكليف متقيّد بالإرادة؛ حتّى يقال: إنّ التقييد بها غير معقول، دون التقييد بالقدرة العقليّة أو العاديّة، ولكن أقول: إنّ التكليف إنّما يتوجّه إلى المكلّف لأجل إيجاد الداعی له ولو بمبادٍ أُخر من خوف العقاب والطمع فی الثواب، والتارک للشیء بإرادته ـ سواء تعلّق به النهی أم لا ـ لايصير النهی داعياً له وباعثاً إيّاه، فيكون مستهجناً لغواً، بل فی جميع تلک الموارد يكون التكليف الجدّیّ للبعث محالاً؛ لعدم تحقّق مبادی الإرادة فيها، فمن يترک الشرب بإرادته كمن لايقدر عادةً عليه يستهجن

بل یمتنع الخطاب بالنسبة إلیه، وهذا واضح لاسُترة فیه.

مع أنّ الالتزام بذلک ممّا لایمکن، فلایجوز أن یقال: إنّ صِرف مصروفیّة الدواعی عن إتیان المتعلّق یوجب استهجان التکلیف، والسرّ فی ذلک ما حقّقناه من أنّ استهجان الخطاب العمومیّ غیره فی الخطاب الشخصیّ، ولاینبغی أن یقاس بینهما، فالخطابات الإلهیّة بنحو العموم ثابتة وتکون فعلیّة، کان المکلّف جاهلاً أو عاجزاً أو لا، مصروفاً عنه داعیه أو لا، لکنّ الجاهل العاجز معذور فی ترکه.[1]

❊ ❊ ❊

هل الخطابات الشفاهیّة مثل: یَا أَیُّهَا النَّاسُ تعمّ غیر الحاضرین، حتّی المعدومین؟

وینبغی التنبیه علی اُمور:

الأمر الأوّل: أنّ ظاهر العنوان کظاهر بعض استدلالاتهم هو أنّ النزاع فی جواز خطاب المعدوم والغائب، ویکون النزاع ـ علی فرض عقلیّته ـ فی إمکانه و عدمه.

و هو و إن لا یبعد عن مثل الحنابلة، لکن النزاع العقلیّ المعقول یمکن أن یکون فی أنّ ألفاظ العموم التی [جاءت] تلوَ أداة النداء و أشباهها؛ ممّا تکون خطاباً هل تعمّ المعدومین والغائبین، کما تعمّهم ولو فی ظرف وجودهم لو لم تکن مقرونة بها، أو لا، حتّی یرجع النزاع العقلیّ إلی أنّه هل یستلزم التعمیم مخاطبتهما؛ حتّی یمتنع، أو لا؟ فیکون النزاع فی الملازمة وعدمها؟

و هذا یناسب مبحث العامّ، لا ظاهر العنوان؛ لأنّ إمکان مخاطبتهما وعدمه غیر مربوط به، بل المناسب له هو شمول ألفاظ العموم لهم وعدمه، بعد کونها تلوَ الخطابات

---

۱. انوارالهدایة؛ ۲: ۲۱۴ ـ ۲۱۸.

الشفاهيّة.

الأمر الثاني: صريح الشيخ الأعظم: خروج مثل قوله: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**،[١] و قوله: **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ**[٢] ممّا لم يُصدَّر بألفاظ النداء وأداة الخطاب عن محطّ النزاع، وأنّه لم يُعهد من أحدٍ إنكارُ شموله لهما.[٣]

لكن الظاهر أنّ مناط النزاع العقليّ يعمّه أيضاً؛ بأن يقال: هل يلزم من شمول أمثال تلک العناوين والأحكام لغير الموجودين تعلُّقُ التكليف الفعليّ بهم فی حال العدم، وصدقُ العناوين عليهم كذلک، أو لا ؟ فعلى الأوّل تختصّ بالموجودين، وعلى الثانی تعمّ غيرهم.

و ما قيل: من أنّ أسماء الأجناس تشمل غير الموجودين بلا ريب[۴] إن كان المراد منه شمولها لهم حالَ عدمهم فهو ضروریّ البطلان، وإن كان المراد منه انطباقها عليهم فی ظرف الوجود فهو حقّ، لكنّه راجع إلى القضيّة الحقيقيّة، وهو جواب الإشكال، كما سيأتی.

الأمر الثالث: أنّ حلّ الإشكال فی بعض الصور لمّا كان مبنيّاً على بيان القضيّة الحقيقيّة لا بأس بالإشارة إليها، و إلى الفرق بينها وبين الخارجيّة إجمالاً، فنقول:

إنّ هذا التقسيم للقضايا الكُلّيّة، وأمّا الشخصيّة مثل: «زيد قائم» فخارجة عن المقسم. وفی القضايا الكلّيّة قد يكون الحكم على الأفراد الموجودة للعنوان؛ بحيث يختصّ الحكم بما وجد فقط، من غير أن يشمل ما سيوجد أو ما كان موجوداً، وذلک

---

١. آل عمران / ٩٧.

٢. النساء / ٧.

٣. مطارح الأنظار: ٢٠٣.

۴. فوائد الاصول؛ ٢: ۵۴٨.

بأن يتقيّد مدخول أداة العموم بحيث لا ينطبق إلاّ عليها، كقوله: «كلّ عالم موجود في [هذا] الآن كذا»، و «كلّ ما في هذا المعسكر كذا»، سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتيّ، أو انتزاعيّ، أو عرضيّ، فلفظ «كلّ» لاستغراق أفراد مدخوله، والعنوان المتلوّ له ـ بعد التقيّد المذكور ـ لا ينطبق إلاّ على الأفراد المحقّقة.

وأمّا القضيّة الحقيقيّة: [فهى] ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود فى الحال وغيره، مثل: «كلّ نار حارّة»، فلفظة «نار» تدلّ على نفس الطبيعة، وهى قابلة للصدق على كلّ فرد، لا بمعنى وضعها للافراد، ولا بمعنى كون الطبيعة حاكية عنها، بل لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعة، وهى قابلة للصدق على الأفراد، ومتّحدة معها فى الخارج، ولفظ «كلّ» دالّ على استغراق أفراد مدخوله من غير أن يدلّ على الوجود أو العدم، فـ «كلّ» وأشباهه ـ من كلّ لغة ـ لم يوضع للأفراد بقيد الوجود أو فى حاله، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود أو معدوم، بلا تأوّل.

وإضافة «كلّ» إلى الطبيعة تدلّ على كون الاستغراق متعلّقاً بما يتلوه، ولمّا لم يتقيّد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحقّقة، فلا محالة يكون الحكم على كلّ فرد منه فى الماضى والحال والاستقبال؛ كلٌّ فى موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن الطبيعةُ طبيعةً ولا أفرادها أفراداً حال العدم، فلا محالة يكون الحكم فى ظرف صدق الطبيعة على الأفراد، فـ «كلّ نار حارّة» إخبار عن مصاديق النار دلالةً تصديقيّةً، والمعدوم ليس مصداقاً لشىء، كما أنّ الموجود الذهنى ليس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق فى ظرف الوجود الخارجىّ من غير أن يكون الوجود قيداً، ومن غير أن يفرض للمعدوم وجوداً، أو ينزّل منزلة الوجود، ومن غير أن تكون القضيّة متضمّنة للشرط.

فإنّ تلک التکلّفات ـ مع کونها خلاف الوجدان فی إخباراتنا؛ ضرورة أنّ کلّ من أخبر: بـ «أنّ النار حارّة» لا یخطر بباله الأفراد المعدومة، فضلاً عن تنزیلها منزلة الوجود، أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت کانت کذلک ـ ناشئةٌ من تخیُّل أنّ للطبیعة أفراداً معدومة، وتکون الطبیعة صادقة علیها حالَ العدم، ولمّا لم یصدق علیها الحکم لابدّ من تنزیلها منزلة الموجود، أو اشتراط الوجود فیها.

وأنت خبیر بأنّ ذلک کلّه فی غایة السقوط؛ لأنّ العدم لیس بشیء، فلا تکون القضایا الحقیقیّة أخباراً عن الأفراد المعدومة، بل أخبار عن أفراد الطبیعة بلا قید، وهی لا تصدق إلاّ علی الأفراد الموجودة فی ظرف وجودها، فیکون الإخبار کذلک بحکم العقل من غیر تقیید و اشتراط.

ثمّ إنّ فی القضیّة الحقیقیّة یکون الحکم علی الأفراد المتصوَّرة بالوجه الإجمالیّ، وهو عنوان « کلّ فرد»، أو «جمیع الأفراد»، فعنوان «کلّ» و «جمیع» متعلّق للحکم، ولمّا کان هذا العنوان موضوعاً للکثرات بنحو الإجمال فبإضافته إلی الطبیعة یفید أفرادها بنحو الإجمال، فالحکم فی المحصورة علی أفراد الطبیعة بنحو الإجمال، لا علی نفس الطبیعة، ولا علی الأفراد تفصیلاً، فقولهم: إنّ الحکم علی الطبیعة التی هی مرآة للأفراد؛ لیس بشیء.

فاتّضح ممّا ذکرنا مواقع النظر فی کلام بعض الأعاظم [1] فی القضایا الخارجیّة والحقیقیّة، والفرق بینهما، فراجع.

إذا عرفت ما تقدّم فنقول: إنّ الإشکال فی المقام إن کان من جهة أنّ التکلیف الفعلیّ لا یمکن أن یتوجّه إلی المعدوم، وهو لازم التعمیم. فالجواب عنه: أنّ مثل قوله:

---

١. فوائد الاصول؛ ١: ١٧٠ ـ ١٧١ و ٢: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ، [1] و **للّهِ عَلَى النَّاسِ حِجّ البيْت،** [2] وأنّ الصلاة مفروضة على العباد، وأنّ الخمر حرام، إنّما هو بنحو القضيّة الحقيقيّة، والجعل القانونىّ على مصاديق العناوين بنحو الإجمال فيما إذا كانت القضيّة محصورة، أو على نفس العناوين فى غيرها، فلا يكون المعدوم مصداقاً لها حال العدم، فلا يتوجّه إليه التكليف، و أمّا إذا صار المصداق موجوداً فيشمله الحكم.

فإذا رأى المكلّف أنّ فى كتاب اللّه ـ تعالى ـ : حجّ البيت على الناس إذا استطاعوا، من غير تقييد بما يخصّصه بالموجودين فى زمن الرسول، ويكون نفسه مصداقاً للمستطيع، يرى أنّه مأمور بالحجّ من غير توهُّم أنّ ذلك الحكم على هذا العنوان مستلزم لتوجّه التكليف إلى المعدوم؛ ضرورة أنّه ليس ناساً، ولا مستطيعاً، ولا غيرهما.

وإن كان الإشكال من جهة لزوم مخاطبة المعدوم؛ حيث إنّ معنى الخطاب توجيه الكلام إلى المخاطب، سواء اشتمل الكلام على «كاف» الخطاب أو أداة النداء، أو كان التوجيه إليه بالحمل الشائع من غير ما يدلّ وضعاً على التخاطب.

فالجواب عنه: أنّ خطابات اللّه النازلة إلى رسول الله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ بأىّ نحوٍ كانت لم تكن متوجّهة إلى العباد، سواء كانوا حاضرين فى مجلس الوحى أو فى مسجد النبىّ، أم لا؛ ضرورة أنّ الوحى إنّما نزل على شخص رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ وكلام اللّه وخطاباته لم تكن مسموعة لأحدٍ من الأُمّة، بل الظاهر من الآيات والروايات أنّ الوحى إنّما كان بتوسُّط جبرئيل، فهو الحاكى لرسول اللّه، وهو ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ حاكٍ بالواسطة، فإذن يكون حال الحاضرين فى زمن النبىّ

---

۱. النساء / ۳۴.

۲. آل عمران / ۹۷.

ومجلس الوحى حال غيرهم من حيث عدم توجّه خطاب لفظىّ مـن اللّـه ـ تعـالى ـ إليهم.

فالخطابات القرآنيّة كسائر الأحكام إنّما هى بطريق الوحى إلى رسـول اللّـه بـلا واسطة أو معها، وتلك الخطابات المحكيّة باقية إلى زماننا، ونسبة الأوّلين والآخـرين إليها سواء؛ من غير اختصاص بالحاضرين فى مجلس الوحى؛ ضرورة أنّ اختصاصَـها بهم وتعميمَها بدليل آخر لغوٌ باطل.

مضافاً إلى عدم الدليل عليه بعد كون العنوان عامّاً أو مطلقاً، وبعد كـون الخطـاب الكتبىّ ـ إلى كلّ من يرى الكتابة ـ متعارَفاً، كما ترى فى الكتب، مثل قوله: «فـاعلموا يا إخوانى».

ثمّ إنّ ما ذكرنا: من أنّ المقنّن لم يكن طرف المخاطبة فى القوانين الإسلاميّة، بـل يكون المقنّن غير المبلّغ؛ لأنّ الأوّل هو اللّـه تعـالى، والثـانى هـو الرسـول أوّلاً، وذو الوسائط ثانياً، بتوسّط الكتب وغيرها من وسائل التبليغ؛ سنّة جارية فىجميـع العـالم؛ لأنّ المقنّن فى القوانين العرفيّة والسياسيّة إمّا شخص، أو هيئة وجماعة، ولم يتعـارف أن يكون الواضع مبلّغاً، بل وسائل التبليغ هى الكتب والجرائد والالات المستحدَثة فى هذه الأزمنة، فالقانون الإسلامىّ كسائر القوانين العرفيّة، ولم يتّخذ الإسلام طِرْزاً حادثاً، فقوانينه عامّة لكلّ من بلغت إليه بأىّ نحو كان من غير لزوم محذور.

وممّا ذكرنا اتّضح: أنّ التخلُّص عن إشكال توجّه التكليف إلى المعدوم ـ فى غيـر الخطابات ـ يمكن أن يكون بنحو القضيّة الحقيقيّة.

وأمّا عن إشكال توجُّه الخطاب فى قوله: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، و يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فـلا يمكن بذلک؛ لأنّ فى القضيّة الحقيقيّة ـ كما عرفت ـ يكون الحكم على أفراد عنـوان قابل للصدق على كلّ مصداق، وجد وسيوجد فى ظرفه، وأمّا الخطاب فليس كـذلک،

بل لابدّ لصحّته من أن يتوجّه إلى حاضر ملتفت، فإنّ الخطابَ نحوُ توجّه تكوينيّ نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثله لا يمكن أن يتعلّق بعنوان أو أفراده ولو لم تكن حاضرة فى مجلس التخاطب، ولهذا لابدّ لتصحيحه ـ على الفرض ـ من التشبُّث بتنزيل المعدوم منزلة الموجود، أو غير الشاعر منزلةَ الشاعر الملتفت، كالخطاب للقمر والجبل، وهذا التنزيل ليس لازم القضيّة الحقيقيّة، كما تُوهّم.

كما أنّ الإنشائيّات ليست من القضايا الحقيقيّة؛ لأنّ الخطاب العموميّ مثل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يمكن أن يكون متوجِّهاً بنحو الخطاب الحقيقيّ إلى أفراد العنوان؛ حتّى يكون كلّ فرد مخاطباً بالخطاب اللفظيّ فى ظرف وجوده؛ لأنّ أدوات النداء وُضعت لإيجاد النداء، لا لمفهومه، والمخاطبة نحو توجُّه إلى المخاطب، توجّهاً جزئيّاً مشخَّصاً، فمع الالتزام بأنّ الخطابات حالَ الوحى كانت خطاباً إلهيّاً متوجِّهاً نحو المخلوق، وكان مَثَلُ رسول اللّه مَثَلَ شجرةِ موسى ـ عليه السلام ـ لا محيص عن الالتزام بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر، وهو يحتاج إلى الدليل بعد عدم كونه لازم القضيّة الحقيقيّة كما تقدّم، فالتخلّص ـ حينئذٍ ـ عن الإشكال هو ما تقدّم، فتبصّر.

تتمّة: فى ثمرة النزاع:

نقل المحقّق الخراسانيّ ثمرتين فى النزاع:

الاُولى: حجّيّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.

فأجاب عنها: بأنّها مبنيّة على اختصاص حجّيّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وهو باطل، مع أنّ غير المخاطبين ـ أيضاً ـ مقصودون به.[1]

وردّه بعض الأعاظم: بأنّ الثمرة لا تبتنى عليه، فإنّ الخطابات لو كانت مقصورة

---

١. الكفاية:١: ٣٥٩.

على المشافهين فلا معنى للرجوعِ إليها وحجيّتها فى حقّ الغير، قلنا بمقالة المحقّق القمّى أو لم نَقُلْ.[١]

أقول: لو لم نَقُلْ بمقالة المحقّق القمّى[٢] تكون الظواهر قابلة للرجوع إليها لتعيين تكليف المخاطبين، ثمّ التمسّک بدليل الاشتراک لإثباته فى حقّنا، بخلاف ما لو قلنا بمقالته، فظهور الثمرة موقوف على القول بها.

لكن تلک الثمرة التى فى الكفاية غير ما ذكرت فى الفصول[٣] والتقريرات،[٤] وإن فهم صاحب الفصول ــ أيضاً ــ ما فهم المحقّق الخراسانىّ، فراجع.

الثانية: صحّة التمسُّک بإطلاق الكتاب بناءً على التعميم لإثبات الحكم لنا، وإن لم نكن متّحدين فى الصنف مع المشافَهين، وعدم صحّته بناءً على الاختصاص؛ لعدم الإجماع مع الاختلاف الصنفىّ.

فأجاب عنه: بجواز التمسُّک بالإطلاق لرفع الشکّ فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان، وإن لم يصحّ فى غيره.[٥]

أقول: الظاهر ظهور الثمرة فى بعض الأحيان، كالتمسُّک بالآية لوجوب صلاة الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام ــ عليه السلام ــ ولو كان الحكم مُختصّاً بالمخاطَبين أو الحاضرين فى زمن الخطاب لما ضرّ الإطلاق بالمقصود؛ لتحقّق الشرط، وهو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين؛ ضرورة عدم بقائهم

---

١. فوائد الاصول؛ ٢: ٥٤٩.

٢. قوانين الاصول؛ ١: ٢٣٣ ــ ٢٣٤.

٣. الفصول الغرويّة: ١٨٤ ــ ١٨٥.

٤. مطارح الأنظار: ٢٠٥ ــ ٢٠٦.

٥. الكفاية؛ ١: ٣٥٩.

إلی غيبة ولیّ العصر ـ عجّل اللّه فرجه ـ فلا يـرد عليـه مـا أورد شـيخنا العلاّمـة، [١] فراجع. [٢]

***

وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِيفَةً [٣]

لا بأس بصرف الكلام إلی بيان حال الوضع تبعاً للمُحقّق الخراسانی، [٤] و تحقيـق المقام يتمّ برسم اُمور:

الأمر الأوّل

تقسيم الحكم إلی تكليفی ووضعی

إنَّه لا إشكال فی تقسيم الحكم إلی التكليفیّ والوضعیّ، والظاهر أنَّه ينقسم إليهمـا بالاشتراک المعنویّ، فلا بدّ من جامع بينهمـا، والظـاهر أنَّ الجـامع هـو كونهمـا مـن المقرّرات الشرعيّة؛ لانَّ كلّ مقرَّر و قانون من مقنّن نافـذ فـی المجتمـع يطلـق عليـه الحكم، فيقال: حكم اللّه تعالی بحرمة شرب الخمر، ووجوب صـلاة الجمعـة، وحكـم بضمان اليد والإتلاف، وحكم بنجاسة الكلب والخنزير، وحكم بأنَّ المواقيت خمسة أو ستّة، وكذا يقال: حكم السلطان بأنَّ جزاء السارق كذا، وسعر الاجناس كذا وكذا.

و بالجملة: كلُّ مقرَّر وقانون عرفیّ أو شرعیّ ـ ممّن له أهليّة التقريـر والتقنـين ـ حكمٌ، تكليفاً كان أو وضعاً، ولا تخرج المقرّرات الشرعيّة أو العرفيّة عن واحد منهمـا،

---

١. دررالفوائد؛ ١: ١٩٣ ـ ١٩٤.

٢. مناهج الوصول؛ ٢: ٢٨٢ ـ ٢٩٢.

٣. البقرة / ٣٠.

٤. كفاية الاصول: ٤٥٤ و مابعدها.

ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة و الخلافة و الإمامة و الحكومة و الإمارة و القضاء من الأحكام الوضعيّة.

قال تعالى: **وَكُلاًّ جَعَلْنَا نَبِيّاً.** [١]

و قال تعالى: **إنّى جَاعِلٌ فى الأرض خليفَةً.** [٢]

و قال تعالى: **إنّى جَاعِلُكَ لِلناسِ إمَامَاً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيّتى قالَ لاَ يَنالُ عَهْدى الظّالِمينَ.** [٣]

فقد نصب رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ إماماً و أميراً على الناس يوم الغدير، [٤] و جعل القضاة من ناحية السلطان ـ كجعل الامير و الحاكم ـ معروف و معلوم.

وبالجملة: لا إشكال فى كون النبوّة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهيّة التى جعلها اللّه و قرّرها، فهى من الأحكام الوضعيّة أو من الوضعيّات و إن لم يصدق عليها الأحكام.

فاستيحاش بعض أعاظم العصر ـ رحمه اللّه ـ من كون أمثال ذلک من الأحكام الوضعيّة [٥] فى غير محلّه، إلاّ أن يرجع إلى بحث لغوىّ وهو عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى، كاستيحاشه من كون الماهيّة المُخترعة ـ كالصلاة والصوم ـ منها؛ [٦] فإنّها قبل تعلّق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعيّة، لكنّها لم تكن قبله من الماهيّات

---

١. مريم / ٤٩.

٢. البقرة / ٣٠.

٣ . البقرة / ١٢٤.

٤. انظر كتاب الغدير للعلامة الامينى ـ رحمهالله؛ ١: ١١.

٥ . فوائد الاصول؛ ٤: ٣٨٥.

٦ . نفس المصدر؛ ٤: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

المُخترعة أيضاً؛ لعدم كونها حينئذٍ من المُقـرّرات الشـرعيّة، وإنّمـا تصـير مُخترعـات شرعيّة بعد ما قرّرها الشارع فى شريعته بجعلها متعلّقة للاوامر، وحينئذٍ تصير كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة للمأمور به من الأحكام الوضعيّة.

ولا فرق بين الجزئيّة والكلّية فى كونهما أمرين مُنتزعين عن تعلّق الأمر بالطبيعـة، فيكون نحو تقرّرهما فى الشريعة بكونهمـا مُنتـزعين مـن الأوامـر المُتعلّقـة بالطبـائع المُركّبة، فمن جعل الجزئيّة للمأمور به من الأحكام الوضعيّة مع اعترافه بكونها انتزاعية فليجعل الكلّية أيضاً كذلک.

و على هذا: فلا مانع من جعل الماهيّات الاختراعيّةمن الأحكام الوضعيّة؛ أى من المُقرّرات الشرعيّة والوضعيّات الإلهيّة، ولكن إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثيـر من الوضعيّات يحتاج إلى تأويل.

نعم: نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما وصيرورتهما من المُقرّرات الشرعيّة، لا تعدّان من الأحكام الوضعيّة، ولا من الماهيّات المُخترعة.

فالتحقيق: انَّ جميع المُقرّرات الشرعيّة تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

نعم: صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الاخر، بل فـى بعضـها غيـر صادق، لكن كلامنا ليس فى صدق الحكم وعدمه، بل فى مطلـق الوضـعيّات، صـدق عليها أو لا.

الأمر الثانى

بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع

إنَّه كثيراً ما يقع الخلط بين الاُمور التكوينيّة والتشريعيّة، فيُسرى الغافل الحكم من التكوين إلى التشريع، فمن ذلک: أنّه لمّا قرع بعـض الأسـماع أنَّ الاُمـور الانتزاعيّـة

يكون جعلها ورفعها بمناشىء انتزاعها، فلا يمكن جعل الفوقيّة والتحتيّة للجسمين إلاّ بجعلهما بوضع خاصّ، يكون أحدهما أقرب إلى المركز والاخر إلى المُحيط، فبعد ذلک تنتزع الفوقيّة والتحتيّة منهما قهراً، ولا يمكن جعلهما ورفعهما استقلالاً، فجعل هذا الحكم التكوينىّ مقياساً للأُمور التشريعيّة، فقايس الأُمور التشريعيّة بالأُمور التكوينيّة، فذهب إلى امتناع جعل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة للمأمور به ورفعها عنه استقلالاً، وزعم أنَّ جعلها بجعل منشأ انتزاعها كالأُمور التكوينيّة، [1] مع أنَّ القياس مع الفارق.

وتوضيح ذلک: أنَّ الأُمور الاعتباريّة تابعة لكيفيّة اعتبارها وجعلها، فقد يتعلّق الأمر القانونىّ بطبيعة أوّلاً على نحو الإطلاق لاقتضاء فى ذلک، ثمّ تحدث مصلحة فى أن يجعل لها شرط، أو يُجعل لها قاطع ومانع بلا رفع الأمر القانونىّ الاوّل، فلو قال المولى: **أقيموا الصلاة** ثمَّ قال: **إذا قُمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**[2] أو قال: «يشترط فى الصلاة الوضوء أو القبلة» أو قال: «لا تصلِّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ فى الثوب النجس» ينتزع منها الشرطيّة والمانعيّة، فهل ترى أنّه يلزم أن يرفع الأمر الاوّل وينسخه، ثمّ يأمر بالصلاة مع التقيّد بالشرط أو عدم المانع؟! وأىّ مانع من جعل الوجوب للطبيعة المُطلقة بحسب الجعل الأوّلى، ثمّ يجعلها مشروطة بشىء بجعل مُستقلّ، أو يجعل شيئاً مانعاً لها بنحو الاستقلال لاقتضاء حادث، كما غيّر اللّه قبلة المُسلمين إلى المسجد الحرام؟! فهل كان قوله: قد نرى تقلّب وجهک فى السماء إلى قوله: فولّ وجهک شطر المسجد الحرام[3] من قبيل نسخ حكم الصلاة

---

۱. كفاية الاصول: ۴۵۶ ـ ۴۵۷.

۲. المائدة / ۶.

۳. البقرة / ۱۴۴.

رأساً وإبداء حكم آخر، أو كان الجعل مُتعلّقاً بالقبلة فقط؟! ومجـرّد كـون المُنتزعـات التكوينيّة تابعة لمناشىء انتزاعها لا يوجـب أن تكـون الشـرائط والموانـع التشـريعيّة كذلک، وكذا الكلام فى إسقاط شرط أو مانع.

وبالجملة: تلک الأُمور الاعتباريّة والجعليّة كما يمكن جعلها بتبع منشأ انتزاعهـا، **يُمكن جعلها مُستقلاً بلا إشكال وريب، كما يُمكن إسقاطها كذلک.**

نعم: إنَّ الإرادة الواقعيّة إذا تعلّقت بطبيعة لا يُمكن أن تنقلب عمّا هـى عليـه مـن زيادة جُزء أو شرط أو مانع، أو إسقاطها مع بقائها على ما هـى عليـه؛ لأنَّ تشخّصـها بتشخّص المُراد، فلا يمكن بقاء الإرادة مع تغيّر المُراد، بخلاف الأُمور القانونيّـة فإنَّهـا تابعة لكيفيّة تعلّق الجعل بها هذا حال الشروط والموانع.

وكذا حال إسقاط الجزئيّة، فلو قال المولى: «أسقطت جزئيّة الحمد للصلاة» تصير ساقطة مع بقاء الأمر القانونىّ.

وأمّا حال جعل الجُزئيّة فتوضيحه: أنَّ الأوامر المُتعلّقة بالطبائع المُركّبة إنّما تتعلّق بها فى حال لحاظ الوحدة، ولا يكون الأمر بها مُتعلّقاً بالاجزاء، بحيث ينحلّ الأمر إلى الأوامر، ولا الأمر الذى هو بسيط مبسوطاً على الاجزاء، بل لا يكون فى البين إلاّ أمر واحد مُتعلّق بنفس الطبيعة فى حال الوحدة، وهذا لا ينافى كـون الطبيعـة هـى نفـس الاجزاء فى لحاظ التفصيل، فإذا أمر المـولى بالصـلاة لا يلاحـظ إلاّ نفـس طبيعتهـا، وتكون الاجزاء مغفولاً عنها.

فحينئذٍ نقول: إنَّ الأمر بالطبيعة يدعو إلى نفس الطبيعة بالذات، وإلى الاجزاء بعين دعوته إلى الطبيعة، فإذا جعل المولى جزءاً للطبيعة فقال: لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب[1]

---

۱ ـ عوالى اللآلى؛ ۱: ۱۹۶ ؛ مستدرک الوسائل؛ ۱: ۷۷۴، باب ۱ من ابواب القراءة فى الصلاة ؛ تفسير أبى الفتوح الرازى؛ ۱: ۱۵.

أو «إقرأ في الصلاة» أو «جعلت الفاتحة جزءاً لها» يدعو الأمر المُتعلّق بالطبيعة إليها بنفس دعوته إلى الطبيعة، كما إذا أسقط جزءاً منها تكون دعوة الأمر إلى الطبيعة دعوة إلى بقيّة الاجزاء.

وبالجملة: لا أرى وجهاً لامتناع تعلّق الجعل الاستقلاليّ ـ على ما ذكر ـ إلاّ توهّم كون التشريع كالتكوين، وإلاّ فلو لم يرد من المولى إلاّ الأمر بطبيعة، ثمّ صدر منه أمر آخر يدلّ على اشتراطها بشيء، أو جعل شيء جزءاً منها، فهل يجوز للعبد ترك الشرط أو الجزء قائلاً: بأنّه لا بدّ من صدور أمر آخر مُتعلّق بالطبيعة المُتقيّدة أو المُركّبة من هذا الجزء، ولم يصدر منه على القطع إلاّ الأمر بالطبيعة والدليل الدالّ على الاشتراط أو الجزئيّة، وذلك لا يكفي في الدعوة والبعث، وهل هذا إلاّ كلام شعريّ مُخالف للحُجّة القطعيّة؟!

توهّم عدم قبول السببيّة للجعل ودفعه

ومن موارد الخلط بين التكوين والتشريع ما يقال: إنّ السببيّة ممّا لا تقبل الجعل لا تكويناً ولا تشريعاً، لا أصالة ولا تبعاً، بل الذي يقبله هو ذات السبب ووجوده العينيّ، وأمّا السببيّة فهي من لوازم ذاته كزوجيّة الأربعة؛ فإنّ السببيّة عبارة عن الرشح والإفاضة القائمة بذات السبب التي تقتضي وجود المُسبّب، وهذا الرشح والإفاضة من لوازم الذات، لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكوينيّ، فضلاً عن التشريعيّ، بل هي كسائر لوازم الماهيّة تكوينها إنّما يكون بتكوين الماهيّة، فَعلّية العلّة وسببيّة السبب كوجوب الواجب وإمكان المُمكن إنّما تكون من خارج المحمول، تُنتزع عن مقام الذات، ليس لها ما بحذاء، لا في وعاء العين، ولا في وعاء الاعتبار، فالعلّية لا تقبل الإيجاد التكوينيّ فضلاً عن الإنشاء التشريعيّ، هذا ما ذكره بعض أعاظم العصر ـ رحمه الله ـ في وجه عدم إمكان جعل السببية.

وفيه: مُضافاً إلى خلطه بين لوازم الماهيّة ولوازم الوجود، وخلطه بين المحمول بالضميمة وخارج المحمول، وخلطه بين السببيّة؛ أى الخصوصيّة التى يصير المبدأ بها مبدأ فعليّاً للمُسبّب، وبين الرشح والإفاضة أى المُسبّب بما أنّه مُسبّب أنّه خلط بين الأسباب التكوينيّة والأسباب التشريعيّة، وقاس التشريع بالتكوين بلا وجه؛ فإنّ نحو السببيّة التكوينيّة سواءً كانت بمعنى مبدئيّة الإفاضة، أو نفس الرشح والإفاضة لا يكون فى التشريعيّات مُطلقاً، فلا يكون العقد مُترشّحاً منه الملكيّة أو الزوجية، والتحرير مُترشّحاً منه الحرّية، كما لا تكون فى العقود والإيقاعات خصوصيّات بها تصير منشأً لحقائق المُسبّبات:

أمّا عدم المنشئية لامر حقيقىّ تكوينىّ فواضح.

وأمّا عدم صيرورتها منشأً حقيقيّاً للاعتبار؛ فلانّ الاعتبارات القائمة بنفس المنشى أو العقلاء أو الشارع، لها مناشىء تكوينيّة، لا تكون العقود والإيقاعات أسباباً لتكوّنها فيها، فالسببيّة للأُمور التشريعيّة والاعتبارات العقلائيّة إنّما هى بمعنى آخر غير السببيّة التكوينيّة، بل هى عبارة عن جعل شىء موضوعاً للاعتبار.

فالمُقنّن المشرّع إذا جعل قول الزوج: «هى‌طالق» ـ مع‌الشرائط المُقرّرة فى قانونه ـ سبباً لرفع عُلقة الزوجيّة يرجع جعله وتشريعه إلى صيرورة هذا الكلام مع الشرائط موضوعاً لاعتبار فسخ العقد ورفع عُلْقة الزوجيّة، ولأجل نفوذه فى الأُمّة يصير نافذاً، فقبل جعل قول الزوج سبباً لحلّ العقد لا يكون قوله: «أنت طالق» سبباً له وموضوعاً لإنفاذ الشارع المُقنّن، وبعد جعل السببيّة له يصير سبباً وموضوعاً لاعتباره القانونىّ المُتّبع فى أُمّته وقومه، من غير تحقّق رشح وإفاضة وخصوصيّة، فالسببيّة من المجعولات التشريعيّة

نعم: للشارع والمُقنّن أن يجعل المسبّبات عقيب الاسباب، وأن يجعل نفس سببية

الاسباب للمُسبّبات، والثانی أقرب إلی الاعتبار فی المجعولات القانونيّة فتدبّر.

الأمر الثالث

إنّ الملكيّة ليست من المقولات حقيقة

إنّ تلک الأُمور التشريعيّة فی القانون الشرعیّ أو القوانين العرفيّة لا يكون لها نحو **تحقّق إلاّ فی عالم الاعتبار، وليس لما يعتبر من الملكيّة والزوجيّة والحرّية والرقّية** وأمثالها إلاّ وجود اعتباریّ، فلا يندرج واحد منها تحت مقولة من المقولات اندراجاً حقيقيّاً، فلا تكون الملكيّة من مقولة الجِدَة، ولا من مقولة الإضافة.

نعم: نفس مفهوم الملكيّة مفهوم إضافیّ، لكن لا يوجب ذلک اندراج الملكيّة الاعتباريّة تحت مقولة الإضافة، كما هو المعلوم عند أهله،[1] فقول بعضهم: إنّ مقولة الجِدَة لها مراتب: أحدها الملكيّة الاعتباريّة، حتّی عدّ مالكيّة اللّه تعالی أيضاً من مراتبها[2] لا ينبغی أن يصغی إليه.

نعم: الملكيّة تشبّه بمقولة الإضافة من وجه، وبمقولة الجِدَة من وجهٍ آخر،[3] لكنّ البحث فی شباهتها بهما وعن وجهها ممّا لا يرجع إلی محصّل.

أقسام الوضعيّات

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ الأحكام الوضعيّة عبارة عن كافّة المُقرّرات الشرعيّة ما عدا الأحكام التكليفيّة، حتّی أنّ الإباحة الواقعيّة لو كان لها جعل تكون من الوضعيّات والأحكام الوضعيّة، بعد اشتراكها كلّها فی إمكان جعلها استقلالاً، وليس

---

۱ . منظومة السبزواری؛ قسم الحكمة: ۱۴۵ ؛ الأسفار؛ ۴: ۶.

۲ . فوائد الاصول؛ ۴: ۳۸۳ ـ ۳۸۴.

۳ . انظر نهاية الدراية؛ ۳: ۶۱ ـ ۶۲.

حکم وضعیّ إلاّ ویمکن أن یتطرّق إلیه الجعل الاستقلالیّ.

[فمنها ما یکون مجعولاً بالتبع، وهو] علی أنحاء:

منها: ما یکون مجعولاً بتبع التکلیف؛ بمعنی انتزاعه منه، کالجزئیّة للمُکلّف به غالباً، والشرطیّة والمانعیّة له.

ومنها: ما یکون مجعولاً بتبع اشتراط التکلیف به؛ أی ینتزع من اشتراطه به، کقوله تعالی: **للّه علی النّاس حجّ البیت من استطاع إلیه سبیلاً**[1] فإنّ الاستطاعة لم تکن قبل هذا الجعل شرطاً للتکلیف، وبعد تقیید التکلیف بها انتزع منه الشرطیّة، ویمکن أن یکون دُلوک الشمس من هذا القبیل، کما یُمکن أن یکون من قیود المکلّف به کما هو الأظهر؛ فإنّ الصلاة کما أنّها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من دُلوک الشمس إلی غَسَق اللیل.

ومنها: ما یکون مجعولاً أصالة وهو علی أنحاء:

منها: ما یکون مُتعلّق الجعل ابتداءً من غیر تخلّل واسطة تکوینیة أو تشریعیّة، کالخلافة والنبوّة والإمامة والقضاوة، والسببیّة والشرطیّة والمانعیّة والقاطعیّة أحیاناً، و من ذلک جعل المواقیت والموقفین، وجعل الصفا والمروة والمسعی من شعائر اللّه، وأمثال ذلک، وإن أمکن أن یقال بانتزاع بعضها من الحکم التکلیفیّ.

ومنها: ما یکون مجعولاً عقیب شیء اعتباریّ أو تکوینیّ، کضمان الید والإتلاف، وکحقّ السبق والتحجیر، وکحقّ الرهان فی باب السبق والرمایة، وکالملکیّة عقیب الإحیاء والحیازة، ومن قبیله جمیع الحدود الشرعیّة، وأحکام القصاص والدِّیات.

ومنها: ما یکون مجعولاً عقیب أمر تشریعیّ قانونیّ، کالعهدة عقیب عقد الضمان، ومن ذلک مفاد العقود والإیقاعات، فإنّ کل ذلک من التشریعیّات والجعلیّات الشرعیّة

---

۱. آل عمران / ۹۷.

والعرفيّة التى أنفذها الشارع، والمراد من الأحكام التشريعيّة [ما هو] أعمّ من العرفيّات التى أنفذها الشارع، أو لم يردع عنها.

ثمّ اعلم: أنَّ فى العقود والايقاعات وسائر الوضعيّات ذوات الأسباب يمكن أن يلتزم بجعل السببيّة، فيقال: بأنَّ الشارع جعل الحيازة سبباً للملكيّة، واليد سبباً للضمان، وعقد البيع والنكاح سببين لمُسبّبهما، ويمكن أن يلتزم بجعل المُسبّب عقيب السبب، والاوّل هو الاقرب بالاعتبار والأسلم من الإشكال، لكن فى كلّ مورد لا بدّ من ملاحظة مقتضى دليله.

فقد اتضح ممّا ذكرنا: النظر فى كثير ممّا أفاده المحقّق الخراسانى[1] و غيره[2] فى المقام، منه ما أفاده ـ رحمه اللّه ـ فى النحو الاوّل من الوضع، فإنّه مع تسليم عدم تطرّق الجعل التشريعىّ مُطلقاً إلى شىء لا وجه لعدّه من الأحكام الوضعيّة [3] فإنَّ الأحكام الوضعيّة هى الأحكام الجعليّة والمُقرّرات الشرعيّة، فلا معنى لعدّ ما لا يتطرّق إليه الجعل منها.

مع أنّک قد عرفت النظر فى عدّ السببيّة للتكليف ممّا لا يتطرق إليه الجعل؛ فإنَّ السببيّة كالمانعيّة والشرطيّة والرافعيّة لأصل التكليف أيضاً من الوضعيّات المُتطرّق إليها الجعل، فإنَّ نفس دلوک الشمس إلى غسق الليل أو سببيّته للجعل وإن لم يكن مجعولاً، لكن سببيّته للوجوب يُمكن أن تكون مجعولة ومُقرّرة شرعاً، كما أنَّ الاضطرار وإن لم يكن مجعولاً، لكن يمكن جعل السببيّة لرفع التكليف له، كما يمكن

---

۱ . كفاية الاصول: ۴۵۴ و مابعدها.

۲ . فوائد الاصول؛ ۳: ۱۷، ۱۰۵ و ۴: ۳۹۲.

۳ . كفاية الاصول: ۴۵۵.

رفع التکلیف عقیبه، کما هو ظاهر قوله: رفع... وما اضطرّوا إلیه[1] الرافع لحرمة الخمر فی صورة الاضطرار العرفیّ.

هذا، کما أنَّ عدّ بعضهم الکاشفیّة والطریقیّة والحُجّیة وأمثال ذلک من الوضعیّات فی غیر محلّه؛ فإنَّ الحُجّیة سواءً کانت بمعنی منجّزیة التکلیف، أو بمعنی قاطعیّة العذر لیست من المجعولات، کما أنَّ الطریقیّة والکاشفیّة للکاشف والطریق لیستا بمجعولتین، کما مرّ ذکره فی محلّه.[2]

***

وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ ارْکَعُوا مَعَ الرَّاکِعِینَ[3]

فی الإخلال ببعض ما یرتبط بالسجود والرکوع العرفیین

لو أتی بالسجود والرکوع العرفی، وأخلّ ببعض ما یرتبط بها، کما لو سجد علی غیر ما یصحّ السجود علیه، أو ترک وضع بعض السبعة غیر الجبهة علی الأرض، أو ترک الانحناء المعتبر شرعاً وأتی بالمقدار العرفی، أو ترک الطمأنینة.

فهل صلاته صحیحة لو أخلّ بما ذکر من غیر عمد وعلم، أو باطلة مطلقاً، أو یفصّل بین المذکورات؟

احتمالات کیفیّة اعتبار شروط الرکوع والسجود

وتفصیل الکلام فی ذلک: أنّ تلک الأُمور: یحتمل أن تکون معتبرة فی الصلاة، ویکون الرکوع والسجود محلاً لها؛ بمعنی أنّها من شروط الصلاة کالستر والقبلة،

---

۱. انظر التوحید: ۳۵۳؛ الخصال: ۴۱۷؛ الوسائل: ۱۱: ۲۹۵، باب ۵۶ من أبواب جهاد النفس.

۲. الاستصحاب: ۶۵ ـ ۷۵.

۳. البقرة / ۴۳.

ويكون الركوع والسجود مورد الاعتبار لتلك الأُمور، لا مشروطاً بها.

و يحتمل أن تكون شروطاً لهما كشرطيّة الطهارة في الصلاة، ولازمه أنّه لو أتى بهما فاقداً لها كان آتياً بهما، ولكن فقدان الشرط أوجب البطلان على القاعدة.

ويحتمل أن تكون مقوّمات لهما؛ بمعنى التقييد بها بنحو وحدة المطلوب؛ بحيث لو أتى بهما فاقداً لها لم يأتِ بهما إلاّ صورة، فالتارك لها تارك لنفس الموضوع المتقيّد، لا آتٍ به وتارك لشرطه، كما على الاحتمال الثاني.

... ولكن التحقيق: صحّتها على الفرض الثاني أيضاً بدليل ذيل الحديث الذي هو بمنزلة التعليل، فإنّ قوله ـ عليه السلام ـ : «القراءة سُنّة والتشهّد سُنّة، ولاتنقض السُّنّةُ الفريضة»، دالّ على أنّ السُّنّة ـ أي ما فرضه النبيّ ـ صلى اللّه عليه و آله و سلم ـ وثبت وجوبه بالسُّنّة لا بالكتاب ـ لاتنقض الفريضة، ومن الواضح أنّ غير أصل الركوع والسجود من الشروط وغيرها، لم يثبت وجوبها وشرطيّتها بالكتاب، وإنّما ثبتت بالسُّنّة، فلو انتقضت الصلاة بتركها كان من نقض السُّنّة للفريضة، وهو يخالف الحديث، بل الظاهر من المستثنى أنّ ما خرج هو ذات الركوع والسجود؛ لا بما هما مشروطان بالشروط.

و بعبارة أُخرى: لايُعقل أن يحكى عنوان الركوع والسجود عن غيرهما من اللواحق والقيود، فالدلالة على الزائد من ماهيّتهما تحتاج إلى القرينة والدالّ الاخر، والحمل على الركوع المتقيّد أو المعهود خلاف الظاهر، فالإتيان بذات الركوع والسجود اللذين فرضهما اللّه تعالى، موجب للصحّة وإن تُركت السُّنّة.

إن قلت: إنّ القرينة على إرادة الركوع والسجود المعتبرين في الصلاة موجودة، وهي وقوعهما في خلال قوله: «لا تُعاد الصلاة»، فإنّ الظاهر منه أنّها لا تُعاد بالإخلال بشيء ممّا اعتبر فيها، إلاّ بالركوع والسجود وباقي الخمسة المعتبرة فيها.

قلت: هذا مسلّم، لكن الركوع والسجود بنفسهما معتبران فيها، والشرائط المعتبرة فيهما اعتبارات زائدة، فما قامت عليه القرينة هو أنّ كلّاً من الركوع والسجود المعتبرين فی الصلاة مستثنًى، وأمّا الشرائط التی لها اعتبارات مستقلّة فلا.

وأمّا الاحتمال الثالث: فمع كونه خلاف ظواهر الأدلّة، ومحتاجاً إلى دليل خاصّ يثبته، ينفيه إطلاق دليل «لاتعاد»، وهو كاشف عن عدم التقييد الكذائی، بل الركوع الذی فرضه اللّه بقوله: **وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**[1] والسجود المفروض بقوله: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا**[2] وغيرهما، هما نفس طبيعتهما لا غير.

فالشروط والتقييدات الواردة فی السُنّة لابدّ وأن تكون من قبيل الاحتمال الثانی، فإنّ الاحتمال الأوّل أيضاً ضعيف؛ حيث إنّ الراجع إلى الروايات الدالّة على الشروط، يرى أنّ كلّها ظاهرة فی اعتبارها فی الركوع والسجود.

... فإن قلت: إنّ ما دلّ على أنّ السجود على سبعة أعظم:

كصحيحة حمّاد بن عيسى، عن أبی عبداللّه ـ عليه السلام ـ و فيها «وسجد على ثمانية أعظم؛ على الكفّين، والرُكبتين، وأنامل إبهامی الرجلين، والجبهة، والأنف، وقال: سبعة منها فرض يسجد عليها، وهی التی ذكرها اللّه عزّوجلّ فی كتابه، فقال: **وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ أَحَداً**[3] وهی الجبهة والكفّان والركبتان والإبهامان، و وضع الأنف على الأرض سُنّة» إلى آخرها.[4]

و عن العياشی فی تفسيره: «أنّ المعتصم سأل أبا جعفر الثانی ـ عليه السلام ـ و

---

۱. البقرة / ۴۳.

۲. الحج / ۷۷.

۳. الجن / ۱۸.

۴. وسائل الشيعة؛ كتاب الصلاة، باب ۱ من ابواب افعال الصلاة، الحديث ۱، ۲.

فيها فى الحجّـة على وجوب قطع يد السارق من مفصل أُصول الاصابع ـ قال:

قول رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم: «السـجود علـى سبعــة أعضـاء: الوجـه، واليدين، والرُكبتين، والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق لـه يد يسجد عليها، وقال اللّه ـ تبارک وتعالى ـ : **وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّه** يعنـى بـه هـذه الاعضاء السبعـة التى يسجد عليها، فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّه أَحَداً، وما كان لِلّهِ لم يُقطـع...» إلىآخره.[1]

دالّ على التفصيل بين الإخلال بها و بين الإخلال بغيرها، فإنّ قولـــه: «السـجود على سبعـة أعضاء»، أو «أعظم» ـ كما فى الاُخرى يدلّ على أنّ السجدة عبارة عـن السجود عليها، فينقح موضوع حديث «لاتعاد» تحكيماً عليـه.

وإنّ قولـه: «سبعـة منها فرض يسجد عليها، وهى التى ذكرها اللّه عزّوجـلّ فـى كتابـه، فقال: **أنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّهِ فَلاتدعوا مَعَ اللّه أَحَداً**» دالّ على أنّ السجود عليها من فرض اللّه، فتخرج عن ذيل «لاتعاد»، فتنقض الفريضةُ الفريضةَ.

قلت: دعوى دلالتها على أنّ السجدة ـ بحسب الماهيـة ولو عند الشارع ـ عبـارة عن ذلک، ممنوعـة، فإنّها لاتدلّ إلاّ على أنّ الواجب السجود عليها؛ أى وضعها علـى الأرض، ولهذا قال: «سبعـة منها فرض يسجد عليها...» إلى آخره، ومـن المعلـوم أنّ إطلاق السجود توسّع فى غير الجبهـة، فما فى بعض الروايات من أنّ للكفّـين ـ مـثلاً سجدة مجاز، وغير دالّ على المدّعى.

وكذا دعوى دلالـة الايـة الكريمـة على كون الفرض السـجدة عليهـا، ممنوعـة أيضاً؛ إذ نفس الايـة لا دلالـة فيها على تلک الأعضاء، فضلاً عن كون السجود عليها فرضاً فى الصلاة.

---

١ . جامع احاديث الشيعة فى الاحكام الشريعة؛ كتاب الصلاة، باب ٢ من ابواب السجود، الحديث ۶.

وأمّا الروايات فلاتدلّ على أنّ اللّه تعالى فرض السجود على تلك الاعضاء، بل ما يظهر منها هو أنّ السجود على تلك الأعضاء فرض، وتلك الاعضاء هى التى أرادها اللّه تعالى بقوله: **وَ أنَّ الْمَسَاجِدَ للّهِ** لا أنّه تعالى فرض السجود عليها بقوله ذلك، وهو واضح، فلايصحّ التفصيل بعد عدم دخالة غير وضع الجبهة فى ماهيّة السجدة.

إن قلت: التحديد والانحناء الخاصّ المعتبر فى الركوع والسجود، يحتمل أن يكون راجعاً إلى تعيين المفهوم، وتخطئة العرف فى التطبيق على ما هو خارج عن الحدّ الشرعى، فلابدّ من التفصيل بين الإخلال به و بين الإخلال بغيره ممّا يعتبر فيهما.

قلت: إن كان المراد أنّ الشارع عيّن المفهوم العرفى وخطّأ العرف، فهو ـ كما ترى ـ لايخلو من تناقض، فإنّه بعد التصديق بأنّ المفهوم عند العرف ذلك لا معنى للتخطئة، ولو رجعت التخطئة إلى التطبيق ـ لا إلى تعيين المفهوم ـ فهو أيضاً غير سديد؛ لانّ المرجع فى تعيين المفاهيم والتطبيق وتعيين المصاديق هو العرف، وإن كان المراد أنّ للشارع اصطلاحاً خاصّاً فيهما يخالف العرف، ورجعت التخطئة إلى أنّ الركوع والسجود الشرعيّين ليسا بالمعنى الذى فهمه العرف، فهو أمر معقول، لكن لابدّ من قيام الدليل عليه، والروايات الدالّة على التحديد فيهما لاتدلّ على ذلك: كقوله فى صحيحة زرارة: «بلّغ بأطراف أصابعك عينَ الركبة»،[1] وفى الاُخرى: «فإن وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك».[2]

وقوله فى السجود فى رواية ابن سنان: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن

---

۱. الوسائل الشيعة؛ ۶: ۲۵۹، کتاب الصلاة، باب ۱ من ابواب الرکوع، الحدیث ۱.

۲. الوسائل الشيعة؛ ۵: ۴۶۱، کتاب الصلاة، باب ۱ من ابواب الرکوع، الحدیث ۳.

موضع بدنک قدر لبنــة فلابأس».[1]

فإنّ أمثالها لاتدلّ على تعيين المفهوم وتخطئة العرف، بل غاية ما تدلّ عليه هو كون الانحناء إلى هذا الحدّ شرطاً، وأنّه كسائر الشرائط المعتبرة فيهما.[2]

***

وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمات فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّى جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِى قالَ لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ[3]

إنّ الاعمّى قد استدلّ بوجوه... و منها: استدلال الإمام ـ عليه السلام ـ بقوله تعالى: **لا يَنالُ عَهْدِى الظّالمينَ** على عدم لياقة من عبد صنماً لمنصب الإمامة؛[4] ردّاً على من تصدّى لها مع كونه عابداً للصنم مدّة، والتمسّک يصحّ مع الوضع للاعمّ؛ فإنّهم غير عابدين للصنم حين التصدّى.[5]

والجواب: أنّ الظلم يشمل المبادى المتصرّمة وغيرها، ومنصب الإمامة أمر مستمرّ باق، فلا بدّ معه من كون الموضوع هو الاشخاص ولو تلبّسوا بمثل المبادئ المتصرّمة، فمَن ظهر منه قتل أو سرقة فتاب فوراً تشمله الاية، فإنّه ظالم فى ذلک الحين، فهو غير لائق لمنصبها الذى [هو] أمر مستمرّ، فلابدّ أن يراد منها: أنّ المتلبّس بالظلم ولو آناً لايناله العهد مطلقاً. تأمّل.

---

۱. الوسائل الشيعة؛ ۶: ۳۵۸، كتاب الصلاة، باب ۱۱ من ابواب الركوع، الحديث ۱.

۲. الخلل فى الصلاة: ۳۰۲ ـ ۳۱۲.

۳. البقرة / ۱۲۴.

۴. البرهان فى تفسير القرآن؛ ۱: ۱۵۱، فى تفسير الآية.

۵. مفاتيح الأصول: ۱۸ ؛ هداية المسترشدين: ۸۴ ؛ الكفاية؛ ۱: ۷۴.

ثمّ إنّ سوق الاية يشهد بأنّ الإمامة والزعامة والسلطنة على النفوس والأعراض والأموال أمر مهمّ، لا ينالها مثل إبراهيم خليل الرحمن ـ مع رسالته وخلّته ـ إلاّ بعد الابتلاء والامتحان والتمحيص وإتمامها، فمناسبة الحكم والموضوع وسوق الاية يشهدانِ بأنّ الظالمِ ولوآناًما، والعابد للصنم ولو بُرهة من الزمان، غير لائقين لها.[١]

❊ ❊ ❊

قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّکَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ[٢]

مسألة

فی الخلل فی القبلة

بيان ماهيّة القبلة

... ومن الشروط القبلة: ومقتضى ذكرها فی مستثنى حديث «لاتعاد» بطلان الصلاة بالإخلال بها، ولا بأس ببيان ماهيّتها:

اختلفت كلمات الاصحاب فيها: فعن جملة من القدماء والمتأخّرين: أنّ القبلة عين الكعبة لمن تمكّن من العلم بها، وجهتها لغيره.

وعن جماعة: أنّها الكعبة لمن كان فی المسجد، والمسجد لمن كان فی الحرم، والحرم لمن خرج عنه.

وقد اختلفت ظواهر الاخبار أيضاً.

---

١ . مناهج الوصول؛ ١: ٢١٥ ـ ٢١٧ ؛ تهذيب الاصول؛ ١: ١١۶ ـ ١١٧.

٢ . البقرة / ١۴۴.

وقبل الورود فی دلالـة الکتاب والاخبار، لابدّ من التنبیـه علی أمر:

وهو أنّـه لا إشکال ولا خلاف بین عامّـة المسلمین، بل من المعروف لدی جمیع أهل الملل والأدیان: أنّ قبلـة المسلمین واحدة، وهی الکعبـة المعظّمـة وبیـت اللّـه الحرام؛ بحیث لو قیل: إنّ للمسلمین أکثر من قبلـة واحدة یعدّ مستنکراً، وکون الکعبـة وحدها قبلتهم من الضروریّات التی لایشوبها شبهـة، وکانت الشهادة: بـ «أنّ الکعبـة قبلتی» معروفـة معلومـة، کالشهادة بسائر العقائد الحقّـة، وعلی ذلـک لـو دلّ ظـاهر دلیل علی خلاف ذلک، لابدّ من تأویلـه أو طرحـه، إذا عرفت ذلک:

القبلة هی عین الکعبة للقریب والبعید

فنقول: ممّا ورد فی القبلـة قولـه تعـالی: **قَدْ نَری تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِـی السَّـماءِ فَلَنُوَلِّیَنَّکَ قِبْلَـةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَحَیْثُ ما کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ**، وقولـه تعالی: **ومِنْ حَیْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْـجِدِ الْحَرامِ وَحَیْثُ ما کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ**،[1] وقـد نزلـت الایـة الشریفـة فـی المدینـة المنوّرة، بعد ما کانت القبلـة إلی ذلک الحین بیت المقدس.

ویظهر منها أمران:

أحدهما: أنّ القبلـة لجمیع المسلمین واحدة، لا کثرة فیها.

وثانیهما: أنّ الخارج عن الحرم مکلّف بالتوجّـه إلی المسجد الحرام لاغیر.

فالأخبار الدالّـة علی أنّ الکعبـة قبلـة لاهل المسـجد، والمسـجد قبلـة لأهـل الحرم، والحرم قبلـة لجمیع الناس، مخالفـة للایـة من وجهین:

أحدهما: دلالتها علی کثرة القبلـة؛ وأنّ لکلّ طائفـة قبلـة خاصّـة بها.

وثانیهما: صراحتها علی أنّ قبلـة جمیع الناس الخارجین من الحرم هـی الحـرم،

---

۱. البقرة / ۱۵۰.

والایـة صریحـة علی خلافها، فإنّ رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ کان فی المدینـة، وقد أمره اللّه أن یُولّی وجهـه إلی المسجد الحرام، فتلک الاخبار إمّا مؤوّلـة أو مطروحـة، وإن أفتی بها کثیر من الاصحاب، بل ادُّعی الإجماع علی مضمونها، فإنّ ذلک القول اجتهاد منهم، ولا اعتبار بالإجماع إذا تخلّلـه الاجتهاد، وقد خالفهم کثیـر من الأصحاب.

وأمّا ما تضمّنت الایـة الکریمـة من التوجّـه إلی المسـجد الحـرام، فلـیس فیـه دلالـة صریحـة علی أنّـه قبلـة؛ لاحتمال کون التوجّـه إلیـه عـین التوجّـه إلـی الکعبـة؛ بحیث لایمکن التفکیک بینهما لمن کان خارجاً عن مکّـة، لاسیّما إذا کان فی المدینـة.

و هذا الاحتمال هو المتعیّن بعد کون الکعبـة بالضرورة قبلـة للمسـلمین، وبعـد ورود الروایات الکثیرة علی تحویل وجهـه إلی الکعبـة، بل تلک الروایـات بمنزلـة التفسیر للایـة الکریمـة و بیان المراد منها:

ففی صحیحـة الحلبی، عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ قـال: سألتـه هـل کـان رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ یصلّی إلی بیـت المقـدس؟ قـال: «نعـم». فقلت: أکان یجعل الکعبـة خلف ظهره؟ فقال: «أمّا إذا کان بمکّـة فلا، وأمّا إذا هـاجر إلی المدینـة فنعم حتّی حُوِّل إلی الکعبـة»[۱] وقریب منها روایات [أُخری]، وفی بعضها: «فلمّا صلّی من الظهر رکعتین جاء جبرئیل، فقال لـه: **قَد نَرَی تَقَلُّبَ وَجْهِکَ**... » إلی آخره، ثمّ أخذ بید النبیّ ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ فحوّل وجهـه إلی الکعبـة[۲]».

فمن راجع روایات الباب لایبقی لـه ریب فی أنّ التحوّل إلی المسجد الحرام، لـم

---

۱ . وسائل الشیعة؛ ۴: ۲۹۸، کتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ۲، الحدیث ۴.

۲ . وسائل الشیعة؛ ۴: ۳۰۱، کتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ۲، الحدیث ۱۲.

يكن إلاّ للتحوّل إلى الكعبة التى هى القبلة، والتوجّه إليه عين التوجّه إليها لمن خرج عن مكّة، كما يشهد به الوجدان.

وفى رواية عبدالله بن سنان عن الصادق جعفر بن محمّد ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «إنّ للّه عزّوجلّ حرمات ثلاثاً ليس مثلهنّ شىء: كتابه، وهو حكمته ونوره، وبيته الذى جعله قبلة للناس، لايقبل من أحد توجّهاً إلى غيره، وعترة نبيّكم»،[١] وعن «الخصال» بالسند المتّصل إلى ابن عبّاس نحوها.

وعن البرقى فى «المحاسن» بسنده إلى بشير، فى حديث سليمان مولى طربال، قال: ذكرتُ هذه الاهواء عند أبى عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: «لا واللّه ما هم على شىء ممّا جاء به رسول اللّه، إلاّ استقبال الكعبة فقط».[٢]

ثمّ إنّه بناءً على هذا الاحتمال لابدّ أن تحمل الاية الكريمة؛ أى قوله تعالى: **وَحَيْثُ ما كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ** ـ بناء على عمومها حتّى لمن كان فى مكّة على من كان فى مكان كان التوجّه فيه إلى المسجد عين التوجّه إلى الكعبة؛ بقرينة شأن نزول الاية، والضرورة المتقدّمة، والأخبار المشار إليها، مع إمكان أن يقال: إنّ قوله تعالى: **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ**؛[٣] أى إذا كنت خارجاً عن مكّة، وقوله تعالى: **وَحَيْثُ ما كُنتُمْ** أى بعد خروجكم عن مكّة.

وهنا احتمالان آخران فى الاية لا حاجة معهما إلى الحمل المتقدّم ذكره: وهما كون المسجد الحرام كناية عن الكعبة بالقرائن المتقدّمة، أو مجازاً ادّعائيّاً، أو فى الكلمة ـ على ما قالوا فى المجاز فيكون المراد التوجّه إلى الكعبة.

---

١ . وسائل الشيعة؛ ۴: ٣٠٠، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ٢، الحديث ١٠.

٢ . جامع احاديث الشيعة؛ ۵: ٣٠، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ١، الحديث ١٠.

٣ . البقرة / ١۵٠.

وكيف كان، فلابدّ لاجل تلك القرائن من حمل الروايات المخالفة ـ كمرسلة الفقيه والتهذيب، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ : «إنّ اللّه تبارك وتعالى جعل الكعبة قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الدنيا»،[1] ونحوها رواية بِشْر[2] على ما حملنا الاية عليه: من أنّ الأمر بالتوجّه إلى المسجد ـ ليس لأجل كونه قبلة، بل لأجل كونه توجّهاً إليها؛ بأن يقال: إنّ جعل المسجد و الحرم قبلة ـ بالمعنى اللُّغوى للاستقبال إليها ـ ليس لأجل أنفسهما، بل لكونهما مشتملين على الكعبة؛ وكون استقبالهما هو استقبال الكعبة. وأنّ المراد من أهل المسجد هو أهل مكّة، وإلاّ فلا أهل للمسجد. فأهل المسجد ـ أى أهل ـ مكة لابدّ لهم من استقبال الكعبة، والخارج عنها ـ أى أهل الحرم لا محيص لهم فى استقبال الكعبة عن استقبال المسجد؛ لعدم إمكان التفكيك بين استقباله واستقبالها، والمراد من أهل الحرم أهله ومن والاه، وسائر الناس لا محيص لهم عن استقبال الحرم؛ لعدم التفكيك.

ولو كان الحمل المذكور بعيداً فى الروايات المخالفة، فلابدّ من ردّ علمها إلى أهلها؛ لأنّ ظاهر الاية أو صريحها: أنّ الناس بأجمعهم فى أىّ مكان كانوا، يجب عليهم استقبال المسجد الحرام، فهى نصّ على خلاف التفصيل المذكور، فهذا القول مزيّف.

و أمّا القول الاخر: وهو أنّ الكعبة قبلة يجب التوجّه إليها لمن يقدر عليه، و إلى سَمْتها لغيره، فليس بذلك البعد، لكنّه أيضاً مخالف للاية بعد ملاحظة ما ورد عنهم: فى بيان المراد منها، كقوله ـ عليه السلام ـ فى صحيحة الحلبى: «حتّى حُوِّل إلى

---

۱ . وسائل الشيعة؛ ۴: ۳۰۴، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ۳، الحديث ۱، ۳.

۲ . وسائل الشيعة؛ ۴: ۳۰۴، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ۳، الحديث ۲.

الكعبــة»، وفى روايــة «الفقيــه»: «فَحَوَّلَ وجهــه إلى الكعبــة» وغيرهما الذى بـذلك المضمون، مثل قولــه ـ عليه السلام ـ فى روايــة بشير: «لا واللّه ما هم على شىء ممّا جاء بــه رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ إلاّ استقبال الكعبــة فقــط»،[1] بــل الظاهر من قولــه تعالى: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ** أن لا موضوعيّــة للشطر، كما هو المتعارف فى مثل ذاك التعبير، فلايستفاد منها ومن مثلها إلاّ اســتقبال المســجد، وقــد عرفت أنّ استقبال المسجد إنّما هو لاستقبال البيت الشريف، فجميع الناس مــأمورون باستقبال الكعبــة حيثما كانوا.

و من هنا ربّما يستشكل: بأنّ مقتضى كُرويّــة الأرض اخــتلاف الأقطــار فــى الأُفــق، والمصلّى حيث يتوجّــه إلى أُفقــه ـ لا إلى الافاق الأُخر ـ فلايعقل أن يكون مســتقبلاً للكعبــة المعظّمــة، بل ولا لسَمْتها وجهتها، إلاّ بنحو التوسّع؛ لأنّ الجهــة فى كلّ اُفق هو الطرف الذى يخرج الخطّ المستقيم إليــه من مقام الشخص، ومَن فى جانــب آخــر، أو قطعــة أُخرى من الأرض لايكون موافقاً فى الجهــة معــه، بل لايصــدق حتّــى توسّــعاً فيما إذا كان البلد نائياً جدّاً، كما لو كان بينــه وبين مكّــة المشرّفــة تســعون درجـــة، فتكون البلدان فى طرفى قطر الأرض، فلا تُعقل فى مثلــه مواجهــة مكّــة ولا جهتها.

و يمكن أن يجاب بوجــه بعد مقدّمــة: وهى أنّ موضوعات الأحكام إنّما تؤخذ مــن العرف إذا لم تكن قرينــة على خلافــه، وفى المقام وأمثالــه ـ ممّا أُمر فيــه باســتقبال الكعبــة والتوجّــه إلى القبلــة، التى هى الكعبــة بالضرورة ـ قامت القرينــة على عــدم إرادة المعنى العرفى، فإنّ استقبال الشىء بنظر العرف هو جعل الشىء فى قبالــه، وهذا لايصدق مع حائل فى البين مثل جدار ونحوه، فمن كان فى بيت مــن البلــد لايكــون عرفاً فى قبال شخص آخر فى بيت آخر، فلا محالــة لايراد هذا المعنى فى مثل قولــه

---

۱ . جامع احاديث الشيعة فى الاحكام الشريعة؛ باب ۱ من ابواب القبلة، الحديث ۱۰.

تعالى: ﴿وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ بل المراد هو التسامت الحقيقى بين المصلّى والكعبة؛ بأن تكون الخطوط الخارجة عن مقاديم بدنه واصلة إليها أو شاملة لها ولو من وراء الأرض وإن لم يطّلع المصلّى عليه وعلى سرّه.

ثمّ إنّ سرّ كون الشىء البعيد ـ ولو كان كبيراً عظيماً كالجبل مثلاً ـ بجميعه فى قبال الناظر، مع كونه صغيراً بالنسبة إليه جدّاً: هو أنّ العينين واقعتان فى سطح محدّب، والعدسة الواسطة فى الرؤية أيضاً واقعة على سطح محدّب قريب من الكروى، ونفس العدسة أيضاً لها تحديب، ولهذا يخرج الشعاع الواسطة فى الرؤية على شكل مخروطىّ، رأسه عند الناظر، وقاعدته منطبعة على الشىء المنظور إليه، وكلّما امتدّ النظر صارت القاعدة أكثر سعة.

ولو كانت الرؤية بانعكاس صورة المرئى فى عين الناظر، لكان الأمر كذلک أيضاً تقريباً، فإنّ النور الاتى من قبل المرئىّ، يكون كمخروط قاعدته عنده و رأسه عند الناظر، وهذا سرّ اتّساع ميدان الرؤية، وكلّما كان المرئى بعيداً يكون الاتّساع أكثر.

ثمّ إنّ الاجسام كلّما بعدت عن عين الناظر تُرى أصغر؛ وذلک لاتّساع زاوية الرؤية وضيقها، فكلّما كانت الزاوية أضيق يكون الشىء أصغر فى الرؤية، وكلّما اتّسع انفراجها صار أكبر فيها.

ثمّ إنّ هنا أمراً آخر: وهو أنّ مقاديم بدن الإنسان خُلقت على نحو فيها تحديب من الجبهة إلى القدم، ولهذا كانت الخطوط الخارجة عن أجزاء المقاديم غير متوازية، كأشعّة خارجة عن عين الشمس، فلو كان البدن نورانيّاً كالشمس، كان النور الخارج منه قريباً ممّا خرج منها، ويزداد بسط نوره واتّساعه كلّما ازداد الامتداد، ولهذا يختلف التقابل بينه وبين الاجسام حقيقة ودقّة باختلاف البعد والقرب، لا لخطأ الباصرة ـ كما قيل ـ لأنّ الخطوط الخارجة من مقدّم صدر الإنسان

لاتكون متوازيــة، بل تكون كخطّى المثلّث كلّمــا ازدادا امتــداداً ازدادا اتّســاعاً، فـإذا امتدّت إلى فرسخين تنطبق على جبل عظـيم، وكـان ذلـک مقـابلاً للصـدر حقيقـــة؛ ألاترى أنّ الجسم الكروى الصغير يحاذى حقيقـةً سطحـه المحيط بـه على صغره مع الدوائر العظيمــة جداً، كدائرة معدّل النهار، بل الدائرة المفروضــة فوقها إلى ما شاء اللّه تعالى.

إذا عرفت ذلک نقـول: إذا كانت الكعبـة المعظّمــة بعيدة عن المصلّى بمقدار ربع كرة الأرض أو أقلّ، فلا محالـة تصل الخطوط الخارجــة عن مقاديم بدنـه إلى الكعبـة، أو تحيط بمكّـة، بل بشبـه الجزيرة العربيّـة، فـإنّ الخطـوط التـى تخـرج مـن الجبهـــة والصدر وسائر المقاديم، لاتكون متوازيـة كما مرّ، فلمّا كان التحـديب فـى كـلٍّ مـن عرض مقاديم البدن وطولها كما هو المشاهد تكون الخطوط الطوليّـة الخارجـة منهـا غير متوازيـة أيضاً، وكلّما ازدادت بُعداً من الأجسام ازدادت اتّساعاً وإحاطـة، فتكون جملـة منها نافذة فرضاً فى الأرض الحاجبـة بينـه وبين الجسم الاخر، وهو الكعبـــة فى المقام، وتصل إلى نفس الكعبـة وتحتها وفوقها إلى ما شاء اللّه، وقد عرفت أنّ هذا هو التقابل الحقيقى العقلى الذى عرفـه الشارع الأعظم وإن غفل عنـه المصلّى.

وأمّا بالنسبـة إلى من كان بعيداً أزيد ممّا ذكر، فلنفرض كـون المصـلّى بعيـداً عـن مكّـة بمائـة وثمانين درجـة، وكان واقفاً على موقف لو فرض [خروج] خطّ مسـتقيم من أُمّ رأسـه، وامتدّ إلى الطرف الاخر من الأرض، لَوصل إلى البيت الحرام، ففى مثلـه لابدّ فى تصوير مقابلتـه للبيت المعظّم من ذكر أمرين:

أحدهما: أنّ الكعبـة ـ بحسب النصّ والفتوى والاعتبار القطعى يمتدّ مـن موضـعها إلى السماء وإلى تخوم الأرض، وقد نقل عدم الخلاف فى ذلک، وفى روايـة عبداللّـه بن سنان، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: سألـه رجل، قال: صلّيت فوق جبـل

أبى قبيس العصر، فهل يُجزى ذلک والكعبة تحتى؟ قال: «نعم، إنّها قبلة من موضعها إلى السماء»،[1] وعن «الفقيه» قال الصادق ـ عليه السلام : «أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا»،[2] بل الاعتبار الجزمى يوافق ذلک، بعد عموم وجوب الاستقبال لكافّة الناس أينما كانوا، بل هو لازم قوله تعالى: **وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**، المراد منه شطر الكعبة كما مرّ.

ثانيهما: أنّ كلّ بناء بُنى على سطح الأرض إذا كانت جدرانه مستقيمة، لا محالة يكون كلّ جدار منه محاذياً لمركز الأرض، وإلاّ خرج عن الاستقامة، ولازم ذلک عدم الموازاة الحقيقيّة بين الجدارين المتقابلين، وكلّما امتدّا ارتفاعاً كانت الفُرجة بينهما أكثر، فإذا فرض امتدادهما إلى السماء، يكون الاتّساع بينهما أكثر من اتّساع شرق الأرض وغربها بما لايقدّر.

ولما كان المتفاهم من قوله ـ عليه السلام: «إنّ الكعبة قبلة من موضعها إلى السماء» أنّ كلاً من جدرانها كأنّه ممتدّ مستقيماً إلى عنان السماء لا معوجّاً، يكون الشعاع الفرضى الخارج من تخوم الأرض إلى الكعبة و إلى عنان السماء، كمخروط رأسه مركز الأرض، وقاعدته عنان السماء، ويمتدّ إلى ما شاء اللّه، فلا محالة تكون الخطوط الخارجة عن مقاديم المصلّى طولاً، مسامتة لنصف البناء والجدران المحيطة به، والمسامت لا محالة يصل إلى مسامته إذا امتدّ، فالخطوط الخارجة عن مقاديم البدن طولاً يصل كثير منها إلى الكعبة الممتدّة إلى عنان السماء، فيكون استقبال المصلّى لها حقيقيّاً وإن غفل عنه العامّة.

بل الظاهر وقوع الاستقبال والاستدبار للكعبة المكرّمة، فى جميع بقاع الأرض

---

١ . وسائل الشيعة؛ ۴: ۳۳۹، كتاب الصلاة، باب ۱۸ من ابواب القبلة، الحديث ۱.

۲ . وسائل الشيعة؛ ۴: ۳۳۹، كتاب الصلاة، باب ۱۸ من ابواب القبلة، الحديث ۳.

أينما كان المصلّى، فمن صلّى إلى قبال البيت كان مستقبلاً لـه ومستدبراً أيضاً بعد التأمّل فيما مرّ.

ولعلّ هذا سرّ قولـه تعالى: **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه**[۱] حيث طُبّق فى الاخبار على القبلـة، كقولـه ـ عليه السلام ـ فى مكاتبـة محمّد بن الحصين إلى عبد صالح ـ عليه السلام ـ فكتب: «يعيدها ما لم يَفُتْهُ الوقت؛ أو لم يعلم أنّ اللّـه تعالى يقول وقولـه الحقّ: **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه**»[۲] تأمّل.

ثمّ اعلم أنّ الشارع الأقدس، أسقط حكم الاستقبال والاستدبار الحقيقيّين فيما إذا خالفا حكم العرف، وأثبت حكمهما على طبق نظرهم، فما كان استقبالاً بنظر العرف ـ الملازم لكونـه استقبالاً حقيقـة بلا شائبة تسامح ـ رتّب عليـه حكمه، وما لايكون كذلك أسقط عنـه الحكم بالاستقبال ولو كان استقبالاً حقيقـة.

وما ذكرناه عكس ما ذكره القوم: من أنّ التوجّـه إلى الجهـة يكون ـ فى اعتبار العرف ـ نحو توجّـه إلى البيت وإن لم يكن كذلك واقعاً، فإنّ لازم ما ذكرناه: أنّ التوجّـه إلى الجهـة توجّـه حقيقىّ إلى البيت وإن غفل عنـه العامّـة؛ ألاترى أنّـه لـو علم العرف بأنّ بينهم وبين الكعبـة ستّين درجـة، وأنّها واقعـة فى اُفق آخر، وجهتها غير جهـة اُفقهم، أنكروا جدّاً كون صلاتهم إلى القبلـة أو إلى جهتها، ولعلّ الخواصّ أشدّ إنكاراً منهم، مع أنّ الاستقبال الحقيقى محقّق بلا ريب.

نعم لا ريب لأحد فى أنّ الصلاة، لابدّ من إتيانها إلى الجهـة الأقرب إلى مكّـة

---

۱ . البقرة / ۱۱۵.

۲ . الوسائل؛ ۴: ۳۱۶، كتاب الصلاة، باب ۱۱ من أبواب القبلة، الحديث ۴: الرجل يصلّى فى يوم غيم فى فلاة من الأرض ولايعرف القبلة فيصلى حتى اذ فرغ من صلاته بدت له الشمس فاذا هو قد صلّى لغير القبلـة يعيـد بصلاته أم يعيدها؟ ... الخ.

من سائر الجهات، والشارع الأقدس تبع فى ذلک للعرف، عالماً بأنّ هذه الجهة استقبال حقيقىّ لامسامحىّ، كما أنّ التوجّه إلى أبعد الجهات أيضاً كذلک، لكنّه أسقط هذه الجهات المخالفة لحكم العرف.

الروايات الظاهرة فى أنّ القبلة بين المشرق والمغرب

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ القبلة هى عين الكعبة للقريب والبعيد.

بقى الكلام فى روايات ظاهرة فى أنّ القبلة بين المشرق والمغرب، أهمّها صحيحة زرارة عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»، قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة، أو فى يوم غيم فى غير الوقت؟ قال: «يعيد»، فإنّها بظاهرها دالّة على أنّ ما بين المشرق والمغرب حدّ القبلة مطلقاً؛ لجميع الناس فى جميع الاحوال، فمن صلّى إلى غير ما بينهما بطلت صلاته.

و لازم ذلک أُمور:

منها: لزوم الصلاة فيما بينهما مع العلم بأنّ الكعبة فى جهة أُخرى، بل على الخلف، وعليه فتكون مخالفة لإجماع المسلمين، بل للضرورة ولجميع النصوص كتاباً وسُنّة.

و منها: لزوم اختلاف القبلة باختلاف البلدان، فإنّ ما بينهما فى خطّ الاستواء لايختلف إلاّ يسيراً، وأمّا فى آفاقنا فيختلف فاحشاً، وفى بعض الافاق يكون قوس النهار قصيراً جدّاً، فإنّ النهار فيها ثلاث ساعات أو أقلّ، وفى بعضها طويلاً جدّاً، فإنّ النهار فيها أكثر من عشرين ساعة، بل لعلّ فيما يكون النهار شهراً أو شهرين أو ستّة أشهر، تطلع الشمس من محلّ غربت منه، فلايكون بين المغرب والمشرق فصل.

و منها: لزوم اختلاف القبلة باختلاف الفصول فى كثير من الافاق، بل فى جميعها

وإن كان فی خطّ الاستواء قليلاً، فإنّ الفصل بين المشرق والمغرب فی أوّل السرطان، أكثر جداً ممّا بينهما فی أوّل الجَدْی فی مثل آفاقنا، بل اللازم تغيير القبلة فی كلّ يوم بتغيير الغروب والطلوع.

و منها: لزوم كون ما بينهما قبلة لمن كان بلده فی شرق مكّة المعظّمة أو غربها.

و منها: استلزام كون ما بينهما قبلة لاستدبار الكعبة ولو كانت فی ما بينهما أيضاً، كما لو كان قوس النهار طويلاً جداً، وكان النهار أكثر من عشرين ساعة، فإنّ الصلاة إلى الجهة المقابلة منها تقع باستدبارها... إلى غير ذلک.

والذی يمكن أن يقال: إنّ المراد من هذه العبارة: أنّ مقدار ما بينهما قبلة، لا نفس ما بينهما، نظير ما ورد فی حدّ البريد: «أنّ رسول اللّه ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ قال لجبرئيل: وأیّ شیء البريد؟ فقال: ما بين ظلّ عير إلی فیء وعير»؛[1] أی أنّ هذا المقدار بريد، لا نفس ذلک، بل هو الظاهر من الصحيحة؛ لأنّ زرارة سأل عن مقدار حدّ القبلة، لا عن نفسها؛ ضرورة أنّ كون الكعبة قبلة من الضروريّات لايسئل عنه، فقوله: «أين حدّ الكعبة؟» سؤال عن المقدار مكاناً؛ أی إلی أیّ حدّ يكون مقدار التوجّه إلی القبلة، فقوله ـ عليه السلام: «بين المشرق...» إلی آخره جواب عنه، ولابدّ أن يحمل علی بيان مقدار الحدّ الذی يكون التخلّف عنه موجباً للبطلان، والحمل علی بيان الماهيّة باطل، فيدفع بعض الإشكالات.

ثمّ إنّ المراد من المشرق والمغرب: هو النقطة التی وقعت بين نقطتی الشمال والجنوب، كما هو المراد عند الإطلاق عرفاً؛ أی نقطتی المشرق والمغرب الاعتداليّين، ولهذا قيل فی العرف: إذا كان الوجه إلی المشرق، يكون طرف اليسار شمالاً واليمين جنوباً، ولايلاحظ العرض العريض فيهما، كما لايكون ذلک فی الشمال والجنوب،

---

۱. الكافی؛ ۳: ۴۳۲ ؛ وسائل الشيعة؛ ۸: ۴۶۰، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ۲، الحديث ۱۳.

فيكون المراد أنّ مقدار ما بين المشرق والمغرب الاعتداليّين قبلة.

فيندفع بعض الإشكالات الأُخر حتّى الإشكال الأوّل؛ لأنّ لازمَ كونِ مقدارِ ما بينهما حدّاً بطلانُ الصلاة إذا وقعت فى قوس غير القوس المواجه للمصلّى؛ للزوم كون المقدار أكثر ممّا بينهما.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من «ما بينهما» ـ فى أُفق محلّ السؤال ـ المدينةُ المنوّرة؛ بناء على كونه فيها، فيكون [ما] بينهما فيها نصف قوس تقريباً فى جميع الفصول، والاختلاف يسير فيها، وعلى ذلک يكون الانحراف بمقدار ربع الدائرة؛ لأنّ مكّة المعظّمة فى جنوب المدينة حقيقة تقريباً، ولو اُلغيت الخصوصيّة بالنسبة إلى سائر الجهات والبلاد، لم يمكن إلغاؤها بالنسبة إلى لزوم كون الانحراف غير زائد عن الربع، فالبلاد التى تكون مشابهة للمدينة المنوّرة، قبلتها بين المشرق والمغرب، أو بين الجنوب والشمال، وفى غيرهما يعتبر عدم الانحراف زائداً عن الربع.

ويمكن أن يقال: إنّ الجواب فى نفس المقدار محمول على اُفق المدينة، فلافرق بين الوجه المتقدّم وهذا الوجه، مع أنّ الحمل على خصوص اُفقها خلاف الظاهر، فالأوجه هو الوجه الأوّل، فبين اليمين واليسار هو الميزان الكلّى.[1]

❊ ❊ ❊

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ[2]

ثمّ إنّه قد يُتشبّث لاستفادة الفوريّة بأدلّة النقل،[3] مثل قوله ـ تعالى: **فَاسْتَبِقُوا**

---

۱. الخلل فى الصلاة: ۷۷ ـ ۹۱.

۲. البقرة / ۱۴۸.

۳. أورد الاستدلال للفورية بأدلّة النقل فى مبادىء الوصول: ۱۰۲؛ و معالم الدين: ۵۳؛ قوانين الاصول؛ ۱: ۹۷.

الخَيراتِ، و قوله: **سَارِعُوا إلى مَغفِرةٍ مِن رَبِّكُم**.[۱]

و فيه: أنّ الظاهر من مادّة «الاستباق» وهيئة «المسارعة» هو أنّ الأمر متوجّه إلى تسابق المكلّفين بعضهم مع بعض إلى فعل الخيرات، وإلى مغفرة من ربّهم، ومع حفظ هذا الظهور لابدّ من حمل الخيرات وأسباب المغفرة على مالولم‌يسبق المكلّف إليه لَفاتَه بإتيان غيره، مثل الواجبات الكفائيّة والخيرات التى لايمكن قيام الكلّ بإتيانها، ومعه يكون الأمر للإرشاد لاللوجوب، فإنّ الاستباق والمسارعة فى مثلها غير واجب بعد ما قام بأدائها شخص أو أشخاص.

وهذا الحمل أولى من رفع اليد عن ظهور الصدر والأخذ بظهور الذيل، ولا أقلّ من الإجمال مع عدم دلالة آية المسارعة على العموم.

و ما قيل: من أنّ توصيف النكرة بقوله: **مِن ربِّكُم** يفيد العموم،[۲] كما ترى، ولهذا جرت فى الاية احتمالات: ككون المراد كلمة الشهادة،[۳] أو أداء الفرائض[۴] كما روى عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ[۵] أو التكبير الأوّل من الجماعة،[۶] أو الصفّ الاوّل منها، أو التوبة[۷] أو الإخلاص، أو الهجرة قبل فتح مكّة،[۸] أو متابعة الرسول، أو

---

۱ . آل عمران / ۱۳۳.

۲ . أورده فى الفصول: ۷۶.

۳ . مجمع البيان؛ ۱: ۵۰۳.

۴ . جوامع الجامع: ۶۸.

۵ . مجمع البيان؛ ۱: ۵۰۳؛ و عنه فى تفسير نورالثقلين؛ ۱: ۳۸۹.

۶ . مجمع البيان؛ ۱: ۵۰۳.

۷ . نفس المصدر السابق؛ ۱: ۵۰۴.

۸ . نفس المصدر السابق؛ ۱: ۵۰۳.

الاستغفار، أو الجهاد،[1] أو أداء الطاعات،[2] أو الصلوات الخمس.[3]

وقد يورد[4] على التمسّک بهما بوجهٍ عقلىّ، وهو أنّه يلزم من وجوب الاستباق إلى الخيرات عدمه.

بيانه: أنّ الاستباق بمفهومه يقتضى وجود عدد من الخيرات يتحقّق الاستباق بفعل مقدار منه، وينتفى فى المقدار الاخر، ولاريب أنّ المقدار الذى لايتحقّق الاستباق فيه هو من الخيرات، وعلى فرض وجوب الاستباق فى الخيرات يلزم أن يكون المقدار الذى لايتحقّق به الاستباق غير الخيرات؛ لمزاحمته للمقدار الذى يتحقّق به، وإذا انتفى أن يكون من الخيرات، لزم عدم وجوب الاستباق فى المقدار الذى كان الاستباق يتحقّق فيه، فيلزم من وجوبه عدمه، وهو محال.

وفيه مالا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلأنّ معنى «استبقوا» هو بعث المكلّفين إلى سبق بعضهم بعضاً فى فعل، كما فى السبق والرماية، وكما فى قوله ـ تعالى: **وَاستَبَقَا البابَ**[5] فى قضيّة يوسف ـ عليه السلام ـ لاسبق بعض الخيرات على بعض، والخيرات مفعول لا فاعل.

و ثانياً: أنّ الأمر فى التكاليف متعلّق بالطبائع لا الأفراد؛ حتّى يلزم أن يكون لكلّ خيرٍ مقدار متعلَّق للأمر، فيلزم منه ماذكر.

و ثالثاً: على فرض تعلّق الأمر بالأفراد يمكن تعلّقه بجميعها على سبيل تعدّد

---

۱. نفس المصدر السابق؛ ۱: ۵۰۴.

۲. مجمع البيان؛ ۱: ۵۰۳؛ جوامع الجامع: ۶۸.

۳. مجمع البيان؛ ۱: ۵۰۳ ـ ۵۰۴.

۴. بدائع الافكار (تقريرات العراقى)؛ ۱: ۲۵۲.

۵. يوسف / ۲۵.

المطلوب، فالتزاحم على فرضه إنّما يقع فى المطلوب الأعلى.

و رابعاً: على فرض وقوع التزاحم لايخرج الواجب عن كونه خيراً، فإنّ السقوط للمزاحمة، فحينئذ يبقى ظهور مفهوم الاستباق على حاله.

والإنصاف: أنّ ماذكره ـ رحمه اللّه ـ تجشّم وتكلّف، كما لايخفى على المتدبّر.[١]

***

شَهْرُ رَمَضانَ الَّذى أُنْزِلَ فيه الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَ بَيِّنات مِنَ الْهُدى وَ الْفُرْقانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ[٢]

والمحتمل بحسب التصوّر أن يكون مفادها حرمة صوم المريض والمسافر؛ لجهة إرادة اليسر، أو لجهة عدم إرادة العسر.

وأن يكون إبقاء اليسر وعدم هدمه واجباً، لا عنوان الصوم العسير حراماً.

وأن يكون إيقاع العسر على النفس حراماً بعنوانه.

فعلى الاحتمالين الأخيرين لايلزم بطلان الصوم؛ لما مرّ من عدم بطلان العبادة المتحدة مع عنوان محرّم، وكذا إذا كانت العبادة ضدّ الواجب، وعلى الاحتمال الأوّل يقع باطلاً؛ لتعلّق الحرمة بنفس العبادة. وهنا بعض احتمالات أُخر منفيّ بما يأتى.

والأقرب من بينها هو الاحتمال الأوّل؛ إمّا لمفهوم قوله: **فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** بناءً على كون مفهومه: «ومن لم يشهد فلايصمه» وأصل المفهوم وكذا كونه كذلك وإن كان محلّ مناقشة فى الأُصول، لكن لايبعد مساعدة العرف عليهما فيما

---

١ . مناهج الوصول؛ ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

٢ . البقرة / ١٨٥.

إذا کان الجزاء من قبیل الهیئة، لا المعنی الاسمی؛ للفرق عرفاً بین أخذ المفهوم من قوله: «فمن شهد منکم الشهر فیجب علیه الصیام» حیث إنّ المفهوم: «لایجب علیه» وبین ما فی الایة، فلایبعد أن یکون مفهومه: «فلا تصمه.»

وتؤیّده ـ بل تدلّ علیه فی المورد ـ روایة عبید بن زرارة التی لایبعد أن‌تکون حسنة بروایة الصدوق، قال: قلت لابی عبداللّه ـ علیه السلام: قوله تعالی: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الْشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ** ؟

قال: «ما أبیَنها! من شهد فلیصمه، ومن سافر فلایصمه».[۱]

و فی «مجمع البیان»: «فیه وجهان: أحدهما: فمن شهد منکم المصر وحضر ولم یغب فی‌الشهر ـ والالف واللام فی‌الشَّهْرَ للعهد، والمراد به شهر رمضان ـ فلیصم جمیعه. وهذا معنی ما رواه زرارة عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ أنّه قال لمّا سُئل عن هذه الایة: «ما أبینها لمن عقلها! قال: من شهد شهر رمضان فلیصمه، ومن سافر فیه فلیفطر».[۲][۳]

وإمّا لإطلاق قوله: **وَمَنْ کَانَ مَرِیضاً أَوْ عَلَی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ** حیث دلّت علی أنّ نفس المرض والسفر توجب عدّة من أیّام أُخر؛ من غیر دخالة شیء آخر من إفطار أو غیره فیه.

فإذا کان المکلّف مریضاً أو مسافراً فی الشهر، تأتی علی عهدته عدّة أیّام أُخر بدل شهر رمضان، ولا شبهة فی أنّ هذه العدّة قضاء شهر رمضان؛ لما یستفاد من الایة من أنّ الواجب الأصلی هو صیام الشهر، ومع طروّ العنوانین یتبدّل بعدّة من

---

۱. الکافی؛ ۴: ۱۲۶ ؛ الفقیه؛ ۲: ۹۱ ؛ تهذیب الأحکام؛ ۴: ۲۱۶.

۲. تفسیر العیّاشی؛ ۱: ۸۱ ؛ مستدرک الوسائل؛ ۷: ۳۷۳، کتاب الصوم، أبواب من یصحّ منه الصوم، الباب ۱، الحدیث ۲.

۳. مجمع البیان؛ ۲: ۴۱۸.

غيره، فإذا وجب القضاء بمجرّد طروّهما، فلابدّ وأن يقع الصوم معهما باطلاً، وإلاّ فيلزم إمّا إيجاب البدل ولو على فرض إيجاد المبدل منه وصحّته، أو تقدير في الاية وتقييد بلا دليل وحجّة؛ بأن يكون المعنى: «ومن كان مريضاً أو على سفر وأفطر».

وتؤيّده رواية الزُهرى، عن على بن الحسين فى حديث قال: «وأمّا صوم السفر والمرض **فإنّ العامّة قد اختلفت فى ذلك؛ فقال قوم: يصوم، وقال آخرون: لايصوم،** وقال قوم: إن شاء صام، وإن شاء أفطر، وأمّا نحن فنقول: يفطر فى الحالين جميعاً، فإن صام فى حال السفر أو فى حال المرض فعليه القضاء؛ فإنّ اللّه عزّوجلّ يقول: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** فهذا تفسير الصيام».[1]

فحكم بوجوب القضاء عليهما وإن صاما؛ مستدلّاً بالاية ومستظهراً منها من دون إعمال تعبّد، وقد عرفت أنّ ذلك مقتضى إطلاقها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المستفاد من الاية أنّ صوم المريض والمسافر بعنوانهما محرّم باطل، ويظهر منها تعليله بإرادة اليسر وعدم إرادة العسر على الأُمّة، فيجب التعميم بمقتضى العلّة المنصوصة.

ثمّ يقع الكلام فى أنّ القضايا المعلّلة المعمّمة، هل تكون ظاهرة فى أنّ الحكم لحيثيّة العلّة، كما يقال فى الأحكام العقليّة: «إنّ الحيثيّات التعليليّة عناوين للموضوعات»فيكون حكم العرف كحكم العقل؟

أو أنّ الظاهر كون عنوان الموضوع ما أُخذ فى ظاهر القضيّة المعلّلة، وما أُخذ علّةً واسطة فى ثبوت الحكم لموضوعه، فقوله: «الخمر حرام؛ لانّه مُسكر» ظاهر عرفاً فى أنّ موضوع الحرمة هو الخمر، وكونه مُسكراً واسطة لتعلّقها به؟

الأقرب هو الثانى؛ فإنّ الأوّل حكم عقلى دقيق برهانى، لاعرفى عقلائى؛ إذ لا

---

١. الكافى؛٤: ٨٣ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ١٧٤، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١، الحديث ٢.

إشكال فى أنّ العرف يرى فى تلك القضايا أُموراً ثلاثة: الموضوع، والحكم، وواسطة ثبوته له.

فتحصّل ممّا ذُكر: أنّ المتفاهم من الاية أنّ صوم المريض والمسافر حرام بعنوانه؛ لأجل إرادة اليسر، والظاهر بحسب فهم العرف أنّ القضايا المفهومة من تعميم التعليل ـ كالقضيّة الاصلية المعلّلة ـ لها موضوع وحكم ووسط فقضيّة تعميم التعليل فى قوله: «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر» أنّ الفُقّاع والنبيذ كذلك بعنوانهما لكونهما مسكرين؛ **فإنّ الحكم فى الفرع تابع لاصله، فاحتمال كون الحكم فى الفرع** لحيثيّة الإسكار، وكون الشيء مسكراً بما هو كذلك، ضعيف مخالف لفهم العرف والعقلاء.

فظهر ممّا مرّ: أنّ مقتضى تعميم العلّة بنحو ما مرّ، أنّ ما يلزم منه الحرج والعسر بعنوانه حرام، فالوضوء الحرجى والغسل العسير بعنوانهما حرام، فيقعان باطلين.

هذا مضافاً إلى أنّ قوله فى آية التيمّم: **وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ...**[1] إلى قوله: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**[2] كقوله فى آية الصوم: **وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** فكما أنّ مجرّد السفر صار سبباً لعدّة أُخرى من غير دخالة شيء آخر كما مرّ، كذلك الظاهر أنّ المرض بنفسه سبب لإيجاب التيمّم، وكذا فى سائر الاعذار إن عمّمناها بالنسبة إليها.

بل يمكن الاستشهاد على المقصود بتمسّك الائمّة: بآية الصوم للحرمة تارة بمفهوم قوله: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**[3] كما فى روايتى زرارة وابنه، وأُخرى

---

۱. النساء / ۴۳.

۲. النساء / ۴۳؛ المائدة / ۶.

۳. البقرة / ۱۸۴.

بقولـه: **فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** [1] كما فی روایـة الزُهری، مـع کونهـا فـی مقـام الامتنـان، وسیاقها کسیاق آیـة التیمّم، فلو کان الأمر فی الرفع امتناناً ـ کما ذکره المتأخّرون من عدم الدلالـة علی العزیمـة ولا البطلان علی فرض التخلّف ـ لما کان وجـه لتمسّکهم: بها فی مقابل من ذهب إلی الرخصـة، فیستشعر منـه أنّ جعـل التـیمّم بـدل الوضـوء عزیمـة، کجعل عدّة من أیّام اُخر بدل صوم المسافر.

هذا کلّـه فی مفاد الایـة الکریمـة.

مفاد روایة یحیی بن أبی العلاء

ویأتی الکلام المتقدّم فی مثل روایة یحیی بن أبی العلاء، عن أبیعبداللّـه ـ علیـه السلام ـ وسند الشیخ الصدوق إلیـه کالصحیح، لکن لم یرد فی یحیی توثیق، واحتمل بعضهم أن یکون متحداً مع یحیی بن العلاء الثقـة، وهو غیر ثابت ـ قال: «الصائم فـی السفر فی شهر رمضان کالمفطر فیـه فی الحضر».

ثمّ قال: «إنّ رجلاً أتی النبیّ ـ صلیاللّه علیه و آله و سلم ـ فقال: یا رسول اللّه، أصوم شهر رمضان فی السفر؟ فقال: لا، فقال: یا رسول اللّه، إنّـه علـیّ یسـیر، فقـال رسول اللّه: إنّ اللّه تصدّق علی مرضی اُمّتی ومسافریها بالإفطار فـی شـهر رمضـان، أیُحبّ أحدُکم لو تصدّق بصدقـة أن تردّ علیـه صدقتـه؟!».

فیأتی فیهـا الاحتمـالات المتقدّمـة، إلاّ أنّ العنـوان هاهنـا ردّ الصـدقة، وأقـرب الاحتمالات هاهنا أیضاً حرمـة عنوان الصوم بعلّیة کونــه ردّ الصـدقة، ویـأتی فیهـا الکلام فی التعمیم الذی ذکرنا فی الایـة.

نعم، هنا کلام آخر: وهو أنّ ظاهر الایـة أنّ العلّـة لحرمـة الصوم، إرادة اللّه الیسر بالعباد، وظاهر الروایـة وبعض روایات اُخر أنّ العلّـة کونـه ردّ الصدقـة، والظاهر عدم

---

۱. البقرة / ۱۸۴.

التنافى بينهما، ولا مجال لتفصيله.[۱]

❊ ❊ ❊

كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ[۲]

فقوله تعالى: **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ**... إلى آخره، يدلّ على أنّ المراد، هو جوازهما فى الليل مستمراً إلى زواله؛ أى ما لم يتبيّن الخيط الابيض، لا أنّ تبيّنه أيضاً دخيل، حتّى يحكم بعدم جواز الأكل فى الليل، إذا كان المكلّف فى محلّ فرض عدم تحقّق النهار فيه أبداً.

و بالجملة: تدلّ تلك الغايات على سقوط الحكم عندها، والحكم ثابت إلى انتهاء زمان مقابلاتها، فالمتفاهم من الرواية، أنّ الخيار ثابت ما لم تتحقّق الغاية، لا إلى زمان حصولها.[۳]

❊ ❊ ❊

فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ[۴]

إذا تلف المبيع فإن كان مثليّاً وجب مثله، أو قيميّاً وجبت قيمته.

وقد استدلّ شيخ الطائفة ـ قدس سره ـ عليه بقوله تعالى: **فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ.**

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۲: ۱۲۴ ـ ۱۳۰.

۲. البقرة / ۱۸۷.

۳. كتاب البيع؛ ۴: ۱۲۱.

۴. البقرة / ۱۹۴.

قال فی «الخلاف» فی بیان المنافع المضمونـة: «والمثل مثلان، مثـل مـن حیـث الصورة، ومثل من حیث القیمـة، فلمّا لم یکن للمنافع مثل من حیث الصورة، وجب أن یلزمـه من حیث القیمـة» ثمّ ادعی إجماع الفرقـة علیـه.[۱]

أقول: تقریب الضمان ـ بعد ما کان ظاهر الایـة هو الاعتداء بالمثـل، وهـو یناسـب التقاصّ لا الضمان أن یقال: إنّ الحکم بأخذ مثل ما اعتدی علیـــه أو قیمتـــه، کاشـف عرفاً عن کون الآخذ ذا حقّ علیـه، فیکون الأخذ بهمـا بحـقّ وتقاصّـاً لمـا اشـتغلت ذمّـتـه بـه، لا أخذاً مجّاناً وبلا عوض.

فیستفاد من إجازة الأخذ بالمثل والقیمـة أنّ الاعتداء موجب للضمان، ولایکـون محرّماً صرفاً، ولا إجازة الأخذ إجازة ارتکاب محرّم فـی مقابـل ارتکـاب المتعـدّی محرّماً، ولهذا لا یفهم من الایـة الکریمـة إجازة ارتکاب التجاوز بأهـل مـن ارتکـب التجاوز بأهلـه.

فالظاهر من الایـة أنّ المأخوذ من مال المتعدّی یصـیر ملکـاً للمظلـوم، ویکـون الأخذ بالحقّ الثابت.

فما قیل: من أنّ الایــة لم تدلّ علی الضمان، بل تدلّ علی جواز التقاصّ،[۲] فی غیـر محلّـه.

و بالجملـة: ظاهرها إجازة الاعتداء بالمثل، لا زائداً علیـه، وهو دلیل علی الضمان، کمـا هو مبنی استدلال شیـخ الطائفـة، والطبرسی[۳] وغیرهما ـ قدّست أسرارهم ـ[۴] بها

---

۱. الخلاف؛ ۳: ۴۰۲ ـ ۴۰۳.

۲. المحقق الایروانی؛ حاشیة المکاسب، ۱: ۹۸.

۳. مجمع البیان؛ ۱: ۵۱۴.

۴. السـرائر؛ ۲: ۴۸ ؛ تذکرة الفقهاء؛ ۲: ۳۸۳ ؛ الدروس الشرعیة؛ ۳: ۱۱۳ ؛ جامع المقاصد؛ ۶: ۲۴۵.

علی الضمان.

لکن یرد علیه: أنّه لا شبهة فی دخول الاعتداء بالحرب فی الایة، لو لم نقل باختصاصها به؛ لأجل کونها فی خلال آیات الجهاد، کقوله تعالی: **وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ**.[1]

وقوله تعالی: **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**...[2] إلی آخرها.

ثمّ قال تعالی: **وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**.[3]

فالایة علی ما قال المفسّرون،[4] راجعة إلی وقعة الحدیبیة، وصدّ المشرکین رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ فی عام الست فی ذی القعدة عن المناسک، ودخل فی سنة السبع فی ذی القعدة للمناسک، واعتمر وقضی المناسک.

فمعنی **الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ** یحتمل أن یکون أنّ ذا القعدة الذی قضیتم مناسککم فیه، بإزاء ذی القعدة فی السنة السابقة التی فیها منعتم عنها.

و یحتمل أن یراد أنّ قتالکم معهم فی الشهر الحرام بإزاء قتالهم معکم فیه.

وقوله: **وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ** علی المعنی الثانی، یراد به ظاهراً أنّ القتال فی الحرم، والشهر الحرام، والبلد الحرام قصاص، فی مقابل حربهم معکم وهتکهم الحرمات الثلاث.

---

۱. البقرة / ۱۹۱.

۲. البقرة / ۱۹۳ ـ ۱۹۴.

۳. البقرة / ۱۹۵.

۴. التبیان فی تفسیر القرآن؛ ۲: ۱۴۹ ـ ۱۵۰؛ مجمع البیان؛ ۱: ۵۱۳ ـ ۵۱۴؛ تفسیر القرطبی؛ ۲: ۳۵۴.

فقولـه: **فَمَنِ اعْتَدَى** تفريع على ذلک، فهو إمّا مختصّ بالحرب، فلا دلالـة فيـه على الضمان المطلوب، أو كبرى كلّيـة، فلا محالـة يكون الاعتداء بالحرب داخلاً فيها، ولايمكن إخراج المورد عنها وتخصيصها بمورد الماليّات.

ومع دخول الحرب وكونها مورد الايـة، لايمكن إرادة المثليّـة فی المعتدی بـه؛ بأن يراد أنّ المقاتلين إذا قتلوا منكم عدداً معلوماً، اقتلوا منهم بهذا العدد خاصـاً، وإذا أصاب سهم واحد منهم عضواً خاصّاً منكم، لايجوز لكم التعدّی عن ذلک العضو، وهذا واضح، فلا يراد بالمثل فی مورد ورود الايـة المماثلـة فی مقدار الاعتداء.

بل الظاهر أنّ المراد منـه أنّ الكفّار إن اعتدوا عليكم، فاعتدوا علـيهم كمـا أنّهـم اعتدوا عليكم، فإذا لم يكن المثل فی موردها، كذلک لايمكن استفادة ضمان المثل فی غير موردها بإطلاقها.

والمثليّـة فی أصل الاعتداء لاتفيد فی إثبات المطلوب، بـل القرينـة المـذكورة، أی عدم تقدير المقابلـة بالمثل، وجواز التجـاوز عنـه، قائمـة علـى عـدم دخـول الماليّات فيها، فهی إمّا مختصّـة بالحرب، أو شاملـة لما هو نظيرها، كمدافعـة اللـص والمهاجم.[۱]

* * *

ومنهـا: ما أفاده أيضاً،[۲] وهو التمسّک بقولـه تعالی: **فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَـدَى عَلَيْكُمْ** فإنّ الضامن إذا اُلزم بالقيمـة مع تعذّر المثل، لم يعتد عليـه أزيد ممّا اعتدى.[۳]

---

۱. كتاب البيع؛ ۱: ۴۷۹ ـ ۴۸۲.

۲. هو الشيخ الاعظم الانصاری فی حكم تعذر المثل فی المثلی.

۳. المكاسب:۱۰۷.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما تقدّم؛ من أنّ الاية بما أنّها راجعة إلى الاعتداء في الحرب، لايمكن استفادة المثليّة منها بالمعنى المنظور ولو قلنا: بأنّها كبرى كلّية، فراجع ـ أنّ الظاهر منها مع الغضّ عمّا ذكر، أنّ الاعتداء لابدّ وأن يكون بالمثل، وإلزام الضامن بالقيمة اعتداء عليه بما وراء المثل، ولم يرخّصه الشارع.

ولو سلّم أنّ الاية كناية عن عدم الاعتداء زيادة على مقدار اعتداء الغاصب أو الضامن، لكن لا يفهم منها جواز الاعتداء والاقتصاص بكلّ شيء ليس مقدار ماليّته أزيد من المضمون؛ لعدم كونها حينئذٍ إلاّ بصدد المنع عن التعدّي بالزيادة، لا جواز الأخذ بما لايكون زائداً، فلا إطلاق فيها من هذه الجهة.

ثمّ إنّ احتمال كون الاية إرشاداً إلى ضمان المثل في المثلي، والقيمة في القيمي،[1] بعيد غايته، مع ملاحظة سياقها و شأن نزولها.[2]

❊ ❊ ❊

وأمّا ما قيل من أنّ تضمين أعلى القيم مستفاد من قوله تعالى: **اعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** فإنّ العين في زمان علوّ قيمتها كانت تحت يد الضامن، وكان معتدياً في ذلك، فللمالك الاعتداء عليه بمثل ذلك، وهو القيمة الغالية.

فقد عرفت ما فيه عند التعرّض للاية الكريمه في ضمان المثلي، فراجع.[3]

❊ ❊ ❊

---

۱. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب، ۱: ۹۲.

۲. كتاب البيع؛۱: ۵۴۴ ـ ۵۴۵.

۳. المحقق الايرواني؛ حاشية المكاسب، ۱: ۹۹.

بيان النسبة بين آية الاعتداء ودليل اليد

ثمّ لو تمسّكنا بقوله تعالى: **فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ**... إلى آخرها، فتارة نقول: بأنّه متعرّض للتقاصّ بعد الفراغ عن الضمان، ولاتعرّض له للضمان، وإن يستكشف منه أنّ ذمّة المقاصّ منه مشغولة بشيء، فلايكون منافياً لدليل اليد لو قلنا بدلالته على أنّ نفس العين على العهدة حتّى بعد تلفها، فيكون الكلام حينئذٍ كما تقدّم.

كما أنّه لو قلنا بدلالته على ضمان المثل فى المثلى؛ وأنّ مفاد دليل اليد وغيره أيضاً ضمان المثل فى المثلى، والقيمة فى القيمى، وقلنا ببقاء المثل على الذمّة إلى وقت الأداء، من غير انقلابه إلى القيمة، فالكلام هو ما تقدّم بلا فرق بينهما.

ولو قلنا بأنّ مفاد القاعدة ضمان نفس العين، ومفاد الاية ضمان المثل فى المثلى، والقيمة فى القيمى، يقع التعارض بينهما ظاهراً.

وطريق الجمع إمّا بأن يقال: إنّ الاية كالنصّ فى ضمان المثل، والقاعدة ظاهرة، فيجب تحكيم النصّ.

أو يقال: إنّ القاعدة ظاهرة فرضاً فى عهدة نفس العين، والاية لو كانت نصّاً أو كالنصّ فإنّما هى نصّ فى الاعتداء بالمثل، لا فى ضمان المثل، والاعتداء بالمثل لازم أعمّ، غاية الأمر لو خلّيت ونفسها يمكن أن يقال باستكشاف ضمان المثل، لكن مع لحاظ قاعدة اليد الدالّة على ضمان العين وعهدتها، لايستكشف منها إلاّ ذلک؛ لعدم التنافى بين كون العين على العهدة، والاعتداء بالمثل، بل لازم عهدتها الاعتداء به.

وهذا الجمع هو الأقرب بل المتعيّن، هذا على فرض تسليم ظهور القاعدة فيما

ذكر، وكون الاية دليل الضمان، وإلاّ فلا تصل النوبة إلى ما ذكر.[1]

❊ ❊ ❊

وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ[2]

قد استدلوا: بوجوه منها الايات: و هى على وجوه:

منها: مادلّ على حرمة الالقاء فى التهلكة كقوله تعالى: **لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**، و « فيه» أن ملاحظة سياق الآيات يرشدنا إلى المرمى منه، فإنها نازلة فى مورد الإنفاق للفقراء و سد عيلتهم و أداء حوائجهم باعطاء الزكوة و الصدقات حتى يتحفظ بذلک نظم الاجتماع، و يتوازن اعدال المجتمع و لا ينفصم عروة المعيشة لارباب الأموال بالثورة على ذوى الثروة، فإن فى منعهم عن حقهم القاء لنفوسهم الى التهلكة، أو فى مورد الإنفاق فى سبيل الجهاد، لأنَّ فى ترک الإنفاق مظنة غلبة الخصم إلى غير ذلک من محتملات و (اما مورد الشبهة) فليس ها هنا اية هلكة لا اخروية بمعنى العقاب لقيام الأدلّة على جواز الإرتكاب، و لادنيويّة، اذ لا يكون فى غالب مواردها هلكة دنيويّة.[3]

❊ ❊ ❊

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ

---

۱. كتاب البيع؛ ۱: ۵۵۴ ـ ۵۵۵.

۲. البقرة / ۱۹۵.

۳. تهذيب الاصول؛ ۲: ۲۵۵.

لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ[1]

فأوّل مراتب الإسلام هو ما يحقن بـه الدماء، ويترتّب عليـه أحكام ظاهرة، وهـو شـهادة أن لا إلـه إلاّ اللّه، وأنّ محمّداً رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ كمـا فـى موثّقـة سَماعـة ونحوها، وأكمل مراتبـه هو ما عرّفـه أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ علـى مـا فـى مرفوعـة البرقى ـ قال: «لأنسبنّ الإسلام...[2] » إلى آخره.

ولعلّـه المراد بقولـه تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِى السِّلْمِ كَافَّةً.**

فهذه المرتبـة من الإسلام أعلى من كثير من مراتب الإيمان. وبين المرتبتين مراتب إلى ما شاء اللّه، وبإزاء كلّ مرتبـة مرتبـة من الكفر أو الشرك. وكذا للإيمان درجات ومراتب كثيرة يشهد بها الوجدان والروايات.[3]

* * *

يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ[4]

فرعان:

حرمة المال المأخوذ بالقمار بعنوانه

أحدهما: أنّه هل المـأخوذ بالقمـار والمـال الّـذى جعـل رهنـاً محـرّم بعنـوان مـا يقامر عليه زائداً على حرمة التصرّف فـى مـال الغيـر، كمـا قلنـا فـى ثمـن الخمـر

---

۱ . البقرة / ۲۰۸.

۲ . اصول کافى؛ ۲: ۴۵، الحديث ۱: قال أميرالمؤمنين (ع): لأنسبنّ الإسلام نسبة لاينسـبه أحـد قبلـى و لاينسـبه أحـد بعدى الّا بمثل ذلک انّ الإسلام هو التسليم... .

۳ . کتاب الطهارة؛ ۳: ۴۵۱.

۴ . البقرة / ۲۱۹.

والعذرة،[۱] أو كان حاله كالمقبوض بالعقد الفاسد؟

يمكن الاستشهاد للأوّل بصحيحة معمر بن خلاّد عن أبى الحسن ـ عليه السلام ـ قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر».[۲]

وقريب منها رواية العيّاشى عن الرضا ـ عليه السلام.[۳]

فإنّ الظاهر منهما أنّ ما قومر عليه بمنزلة الميسر، لا بنحو المجاز فى الحذف، بل على نحو الحقيقة الادّعائيّة بملاک ترتّب الاثار. فيكون ما قومر عليه بعنوانه محرّماً ومنزّلاً منزلته، وهذا أقرب من جعل الرواية مفسّرة للاية الكريمة، أى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِر**...،[۴] لانّه مع عدم إشعار فيها لذلک وإنّما احتمال أو ظنّ ناش من ورود الميسر فى الاية، مع أنّ الحمل على التفسير يوجب ارتكاب خلاف ظاهر بعيد فى الاية، وهو استعمال الميسر وإرادة القمار وما قومر عليه. بل ما ورد فى تفسيرها كروايتى جابر[۵] و محمد بن عيسى[۶] ليس فيهما ما قومر عليه، بل فسّر فيهما بما قومر به، فلا وجه لجعل مثل صحيحة معمّر بن خلاّد تفسيراً لها.

مضافاً إلى أنّه لو جعلت مفسّرة أيضاً تدلّ على المقصود ظاهراً، لانّ الظاهر منها أنّ ما قومر عليه بما هو كذلک داخل فيها ومراد منها، وإن لا يخلو من نحو مناقشة.

وكيف كان لا شبهة فى ظهورها فيما ذكرناه، بل يمكن استظهار حرمته على

---

۱. راجع: ۱: ۱۳ من الكتاب المكاسب المحرمة.

۲. الوسايل؛ ۱۲: ۲۴۲، الباب ۱۰۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

۳. نفس المصدر و الباب؛ الحديث ۹.

۴. المائدة / ۹۰.

۵. الوسائل؛ ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۶. نفس المصدر و الباب؛ الحديث ۱۴.

صاحب المال منها أيضاً، بأن يقال: إنّ ما قومر عليه حرام لا بعنوان أكل مال الغير حتّى يقال: لا معنى لحرمته على صاحبه، بل بعنوان انتزاعى آخر هو عنوان ما قومر عليه، فيحرم بهذا العنوان على جميع الناس.

وبعبارة أُخرى: أنّ أخذ مال المقامرة من صاحبه بعنوان الغلبة فى القمار والالتزام بمقتضى مقامرتهما يجعل المال معنوناً بعنوانٍ محرّم، فلا يجوز لاحد التصرّف فيه ولو صاحب المال.

نعم، لو أخذ ماله بعنوان أنّ القمار ليس بسبب، لا بأس به ويجوز تصرّفه فيه.

وأمّا احتمال خروج المال شرعاً عن الماليّة بمجرّد حصول التقامر عليه ضعيف جداً، بل مقطوع الخلاف، لكن الاحتمال المتقدّم موافق للأدلّة ولا يخالفه عقل أو نقل. وقد وقع نظيره فى الشرع، كحرمة الأكل على مائدة يشرب عليها الخمر.[١] فلا يجوز رفع اليد عن إطلاق الدليل بمجرّد الاستبعاد أو تخيّله.

ولا يتوهّم أنّ ما ذكر نظير ما قيل: فى المغصوب إنّه لا يجوز لصاحب المال أيضاً التصرّف فيه. ولا يخفى ضعفه، وذلک لأنّ حرمة المغصوب إنّما هو بعنوانه، وهو التسلّط على مال الغير والاستيلاء عليه، وحرمة تصرّفه باعتبار التصرّف فى مال الغير عدواناً، فلا معنى لحرمته على صاحب المال، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة متعلّقة بعنوان آخر غير التصرّف فى مال الغير، فتدبّر.

دلالة الكتاب والسنّة على أنّ القمار من الكبائر

الثانى: القمار بأقسامه من الكبائر، لظاهر قوله تعالى: **يَسْأَلُونَکَ عَنِ الخَمْرِ وَالْميسرِ قُلْ فِيهِما إثْمٌ كَبيرٌ**. ولا ينافيه قوله تعالى: **وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما**، لأنّ

---

١. الوسائل؛ ١٧: ٢٩٩، الباب ٣٣ من أبواب الأشربة المحرّمة.

أکبریّته منهما لا تنافی کونه کبیرة فی نفسه کما یقتضیه صدر الایة.

وفی روایة علیّ بن یقطین عن أبی الحسن ـ علیه السلام ـ فی باب تحریم الخمر قال: «فأمّا الإثم فی کتاب اللّه فهی الخمر والمیسر، وإثمهما کبیر کما قال اللّه عزّوجلّ».[۱]

ولروایتی الفضل بن شاذان وأعمش الواردین فی عدّ الکبائر.[۲] وفی سندهما ضعف وإن قیل إنّ سند الأُولی بأحد طرقه لا یخلو من حسن بل صحّح بعضهم ذلک،[۳] وقال الشیخ الانصاری فی باب الکذب: إنّه لا یقصر عن الصحیح[۴] وسیأتی الکلام فیه.

و یمکن الاستدلال علی المطلوب بروایة علیّ بن إبراهیم فی تفسیره عن أبی الجارود فی قوله تعالی: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرِ**... وفی آخرها: «وقرن اللّه الخمر والمیسر مع الأوثان».[۵]

ولا ریب فی أنّه لیس مراده من الإخبار بالمقارنة بینها صرف الإخبار بأمر ضروریّ لا فائدة فیه، بل مراده بیان عظمة خطبهما وحرمتهما وأنّه لهذه جعلهما قریناً للشرک. ولعلّه تشیر إلی ذلک ما دلّت علی أنّ شارب الخمر کعابد وثن،[۶] وما دلّت علی

---

۱. الوسائل؛ ۱۷: ۲۴۰، الباب ۹ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحدیث ۱۳.

۲. الوسائل؛ ۱۱: ۲۶۰، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس و ما یناسبه، الحدیثان ۳۳، ۳۶. أیضاً الاول فی عیون أخبار الرضا ـ علیه السلام؛ ۲: ۱۲۶ و الثانی فی الخصال؛ ۲: ۶۱۰.

۳. القائل هو المامقانی؛ راجع تنقیح المقال؛ ۲: ۲۳۲.

۴. المکاسب للشیخ: ۴۹، فی المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، فی الکذب.

۵. الوسائل؛ ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲ ؛ تفسیر القمی؛ ۱: ۱۸۱، فی تفسیر الآیة ۹۰ من سورة المائدة.

۶. الوسائل؛ ۱۷: ۲۵۳، الباب ۱۳ من أبواب الأشربة المحرّمة.

أنّ الرجس من الأوثان الشطرنج.[1]

وقد استدلّ أبو عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فی رواية عبد العظيم الحسنی الصحيحة على أنّ شرب الخمر من الكبائر بقوله: «لأنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ نهی عنها كما نهی عن عبادة الأوثان».[2] وهو إشارة إلیالاية المتقدّمة، وليس مراده مجرّد تعلّق النهی بهما. بل المراد أنّ النهی عنهما مقارنان أو مشابهان فی الكيفيّة، فتدلّ على أنّ الخمر والميسر فی العظمة والكبر كعبادة الأوثان وليس الاقتران بينها لصرف الجمع فی التعبير بلا نكتة.[3]

***

وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّه[4]

لا إشكال بين المسلمين فی جواز معاشرة النساء بغير الاستمتاعات فی أيّام الحيض، فلايمكن الأخذ بالمعنى اللغوی «للاعتزال» و«القرب» فلابدّ من أن تكون الجملتان كناية.

ولايمكن جعلهما كناية عن مطلق الاستمتاعات ولو بمثل القبلة ولمس ما فوق السرّة والأخذ بالساق؛ لإجماع الفريقين على جوازه، فلابدّ من جعلهما كناية عن أحد اُمور:

إمّا الإدخال فی القبل.

وإمّا الأعمّ منه ومن الدبر.

وإمّا هما مع الاستمتاع بما بين السرّة والركبة.

---

۱. الوسائل؛ ۱۲: ۲۳۷، الباب ۱۰۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ۱، ۳.

۲. الوسائل؛ ۱۱: ۲۵۲، الباب ۱۴۶ من أبواب جهادالنفس و ماينا سبه، الحديث ۲.

۳. مكاسب المحرمة؛ ۲: ۴۲ ـ ۴۵.

۴. البقرة / ۲۲۲.

والأرجح هو الأوّل؛ لأنّ التكنية عنه مناسبة لقوله: **قُلْ هُوَ أَذًى** ومعلوم أنّ «الأذى» ـ على ما هو المتفاهم العرفى ـ هو القذارة التى ابتلى بها الفرج خاصّة فى زمان الحيض، ولقوله: **حَتَّى يَطْهُرْنَ** فإنّ «الطهر» ـ على ما مرّ سابقاً ـ هو النقاء من الدم، فمناسبة الحكم والموضوع قرينة على المعنى المكنى عنه.

وأمّا التكنية عن حدّ خاصّ، مثل الاستمتاع بما بين السرّة والركبة بلا حائل، كما قال المخالفون أو عن الوطء فى الدبر والقبل أو عنهما وعن التفخيذ مثلاً ـ من غير قيام شاهد وقرينة وتناسب تدلّ عليها ـ فغير صحيح، وبعيد عن الكلام المتعارف، فضلاً عن القرآن الكريم.

وبالجملة: بعد رفع اليد عن المعنى اللغوى والحقيقى وعن الكناية عن مطلق الاستمتاع المتعارف بين الرجال والنساء، لايمكن التكنية عن غير إتيان الفرج والقبل؛ لعدم التناسب وعدم القرينة، وأمّا هو فموافق للفهم العرفى، ومناسب لكون المحيض أذى ولسائر الجمل التى فى الاية صدراً وذيلاً؛ لو لم‌نقل: إنّ الاعتزال عن النساء وعدم القرب بنفسهما، كناية عرفاً عن الدخول المتعارف ولم نقل: إنّ «المحيض» عبارة عن مكان الحيض، كما قال الشيخ الطوسى.[1]

* * *

الأمر الرابع

فى جواز وطء الزوجة قبلاً بعد نقائها وقبل الغسل

إذا طهرت الحائض جاز لزوجها وطؤها قبلاً قبل الغسل، ولايجب عليها الغسل

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۱: ۲۲۴ ـ ۲۲۵.

للوطء، كما هو المشهور نقلاً عن «التذكرة» و«المختلف» و«المنتهى» و«جامع المقاصد».

وعن «الخلاف» و«الانتصار» و«الغنية» وظاهر «التبيان» و«المجمع» و«السرائر» و«الروض» و«أحكام الراوندى» دعوى الإجماع عليه.

وعن الصدوق عدم الجواز قبل اغتسالها، لكنّه قال فى آخر كلامه:

«إنّه إن كان زوجها شَبِقاً أو مستعجلاً، وأراد وطأها قبل الغسل، أمرها أن تغسل فرجها، ثمّ يجامعها».

وهذا كما ترى، خصوصاً بملاحظة عطف «الاستعجال» على «الشبق» يدلّ على أنّ مراده الكراهة الشديدة، لا الحرمة.

دلالة آية المحيض على الجواز

وكيف كان: فيدلّ على المشهور الاية الشريفة، وهى قوله عزّ وعلا: **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِى الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِين** سواء فى ذلک قراءة التخفيف والتضعيف:

١ ـ تقريب دلالة الاية بناءً على قراءة التخفيف

أمّا الأُولى فظاهر؛ ضرورة أنّ صدر الاية يدلّ على أنّ وجوب الاعتزال، متفرّع على الأذى، وأنّ المحيض بما أنّه أذىً صار سبباً لإيجابه.

وقوله: **وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ** ظاهر فى كونه بياناً لقوله: **اعْتَزِلُوا النِّساءَ** لا لأمر آخر غير مربوط بالحيض والأذى، فكأنّه قال: «إنّ المحيض لمّا كان أذى فاعتزلوهنّ ولا تقربوهنّ حتّى يرتفع الأذى ويطهرن من الطمث».

وقوله: **فإذا تَطَهَّرْنَ** تفريع على ذلک، وليس مطلباً مستأنفاً مستقلاً؛ بشهادة فاء

التفريع والفهم العرفي، فيكون معناه «إذا صرن طاهرات» على أحد معاني باب «التفعّل». والحمل على الاغتسال أو الوضوء أو غسل الفرج يدفعه السياق والتفريع، وينافي صدر الاية الذي هو ظاهر في علّية نفس المحيض ـ الذي هو أذى ـ في وجوب الاعتزال وحرمة القرب.

وما قيل: «من أنّ التطهّر فعل اختياري، ويشهد به ذيل الاية؛ لأنّ تعلّق الحبّ إنّما هو بفعل اختياري» في غير محلّه إن أُريد ظهوره في ذلك؛ ضرورة أنّ لصيغة «التفعّل» معاني وموارد للاستعمال: بعضها مشهور، وبعضها غير مشهور، كالمجيء للصيرورة، نحو «تأيّمت المرأة» أي صارت أيّماً أو للانتساب، نحو «تبدّى» أي انتسب إلى البادية. والظاهر في المقام ـ بمناسبة التفريع على ما سبق، وبما أنّ الظاهر من الاية أنّ المحيض هو تمام الموضوع للحكم بالاعتزال وعدم القرب ـ هو كونه بمعنى الصيرورة.

ودعوى عدم تعلّق الحبّ إلاّ بالفعل الاختياري غير وجيهة، كما ورد: «إنّ اللّه جميل يحبّ الجمال» ولا إشكال في تعلّق الحبّ بأُمور غير اختيارية إلى ما شاء اللّه.

وأغرب من ذلك دعوى كون «الطهر» حقيقة شرعية في الطهارات الثلاث !! ضرورة أنّ استعمال «الطهر» في المقابل للطمث شائع لغة وعرفاً، وفي الأخبار المتظافرة، فاختصاصه بها ـ على فرض تسليم الحقيقة الشرعية ـ ممنوع. كما أنّ حصول الحقيقة الشرعيّة عند نزول الاية ممنوع. وتقدّم الحقيقة الشرعية على العرفية واللغوية، لايخلو من منع.

وبالجملة: من تأمّل الاية الكريمة وخصوصياتها صدراً وذيلاً، لايشكّ في أنّ المراد من «الطهر» و«التطهّر» هو زوال الأذى الذي هو المحيض.

٢ ـ تقريب دلالة الاية بناءً على قراءة التضعيف

وممّا ذكرنا يظهر تقريب الدلالة على قراءة التضعيف؛ فإنّ صدر الاية ـ كما عرفت ـ ظاهر فى أنّ المحيض الذى هو أذىً موجب لوجوب الاعتزال، ومعه تكون الغاية لرفعه هو ارتفاع الأذى، فيصير ذلک قرينة على تعيين أحد المعانى لباب «التفعّل» وهو الصيرورة، وليس فى هذا ارتكاب خلاف ظاهر بوجه.

ولايمكن العكس بحمل «التطهّر» على الاغتسال، ورفع اليد عن ظهور الصدر؛ لأنّ حمله عليه بلا قرينة ـ بل مع القرينة على ضدّه ـ غير جائز. ويلزم منه حمل صدر الاية على خلاف ظاهره؛ ضرورة أنّه مع كون غاية الحرمة هى الاغتسال، لايكون المحيض الذى هو أذى سبباً لوجوب الاعتزال، بل لابدّ وأن يكون حدث الحيض ـ ممّا هو باقٍ بعد رفعه ـ سبباً له. مع أنّه خلافُ ظاهرٍ بارد بلا قرينة وشاهد.

وبالجملة: دار الأمر بين حفظ ظهور الصدر وقرينيته لتعيين أحد المعانى للفظ المشترک، وبين حملِ اللفظ المشترک على بعض معانيه بلا قرينة، ورفعِ اليد عن ظاهر آخر بلا وجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما عليه أصحابنا هو الظاهر من الاية الشريفة؛ بعد ملاحظة الصدر والذيل وقرينية بعض الكلام المبارک على بعض، وعليه فلا مجال للدعاوى التى فى الباب، خصوصاً ما فصّل شيخنا الشهيد فى «الروض» من الوجوه الكثيرة، وتبعه فى بعضها الشيخ الأعظم مع إضافات غير وجيهة.

ترجيح قراءة التخفيف وإبطال القراءات السبع أو العشر

هذا مع أنّ ترجيح قراءة التخفيف على التضعيف، كالنار على المنار عند اُولى الأبصار؛ ضرورة أنّ ما هو الان بين أيدينا من الكتاب العزيز، متواتر فوق حدّ التواتر

بالاُلوف والالاف؛ فإنّ كلّ طبقة من المسلمين وغيرهم ممّن يبلغ الملايين، أخذوا هذا القرآن بهذه المادّة والهيئة عن طبقة سابقة مثلهم فی العدد... وهكذا إلی صدر الإسلام، وقلّما يكون شیء فی العالم كذلك.

وهذه القراءات السبع أو العشر لم تمسّ كرامة القرآن رأساً، ولم‌يعتنِ المسلمون بها وبقرّائها، فسورة الحمد هذه ممّا يقرأها الملايين من المسلمين فی الصلوات آناء الليل وأطراف النهار، وقرأها كلّ جيل علی جيل، وأخذ كلّ طائفة قراءةً وسماعاً من طائفة قبلها إلی زمان الوحی، تری أنّ القرّاء تلاعبوا بها بما شاؤوا، ومع ذلک بقيت علی سيطرتها، ولم‌يمسّ كرامتها هذا التلاعب الفضيح، وهذا الدسّ القبيح؟! وهو أدلّ دليل علی عدم الأساس لتواتر القراءات إن كان المراد تواترها عن النبیّ الأكرم ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ مؤيّداً بحديث وضعه بعض أهل الضلال والجهل، وقد كذّبه أولياء العصمة وأهل بيت الوحی بقولهم: «إنّ القرآن واحد من عند واحد».

هذا مع أنّ كلاً من القرّاء ـ علی ما حكی عنهم ـ استبدّ برأيه بترجيحات أدبية، و **كُلَّما دَخَلَتْ اُمَّةٌ لَعَنَتْ اُخْتَها**[1] وظنّی أنّ سوق القراءة لمّا كان رائجاً فی تلک الأعصار، فتح كلٌّ دكّةً لترويج متاعه، واللّه تعالی بریء من المشركين ورسوله ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم.

نعم، ما هو المتواتر هو القرآن الكريم الموجود بين أيدی المسلمين وغيرهم، وأمّا غيره من القراءات والدعاوی فخرافات فوق خرافات **ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ**[2] وهو تعالی نزّل الذكر وحفظه أیَّ حفظ، فإنّک لو تری القرآن فی أقصی بلاد الكفر، لرأيته كما تراه فی مركز الإسلام وأيدی المسلمين، وأیُّ حفظ أعظم من ذلک!

---

۱. الأعراف / ۳۸.

۲. النور / ۴۰.

بيان وجه الجمع العقلائى بين قراءتى التخفيف والتضعيف

ثمّ إنّه لو فرضنا تواتر القراءات والإجماع على وجوب العمل بكلّ قراءة، وقع التعارض ظاهراً بين القراءتين.

ولكنّ التأمّل فيما أسلفناه، يقضى بالجمع العقلائى بينهما بحمل «التطهّر» على الطهر بعد الحيض؛ فإنّ رفعَ اليد عن ظهور «التطهّر» فى الفعل الاختيارى ـ على فرض تسليمه ـ وحفظَ ظهور الصدر الدالّ على أنّ المحيض بما هو أذىً علّة أو موضوع لحرمة الوطء ووجوب الاعتزال، أهون من رفع اليد عن الظهور السياقى «للطهر» فى كونه مقابل الحيض، وعن الظهور القوى للصدر المشعر بالعلّية أو الظاهر فيها؛ فإنّ الغاية إذا كانت هى الاغتسال، فلابدّ أن تكون العلّةُ أو الموضوعُ حدثَ الحيض، لا الحيض الذى أُخذ فى الاية موضوعاً.

بل لابدّ وأن يحمل «الأذى» على التعبّدى، لا العرفى المعلوم للعقلاء، وكلّ ذلك خلاف الظاهر، وارتكابه بعيد، وأمّا حمل «التطهّر» على صيرورتها طاهرة، فغير بعيد بعد قضاء مناسبة الحكم والموضوع له، فترجيح الشيخ الأعظم كأنّه وقع فى غير محلّه.

دلالة عموم الكتاب والسنّة على جواز الوطء قبل الغسل

ثمّ مع الغضّ عن دلالة الاية الشريفة، فمقتضى عموم الكتاب والسنّة أو إطلاقهما هو جواز إتيان النساء فى كلّ زمان، خرج منه أيّام المحيض، وبقى الباقى تحت العموم أو الإطلاق. ولا مجال للتمسّك باستصحاب حكم المخصّص، كما حقّق فى محلّه خصوصاً إذا قلنا: إنّ قوله تعالى: **فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**[١] بمعنى:

---

١. البقرة / ٢٢٣.

متی شئتم.

وأمّا الإشکال فی أصل جریان الاستصحاب بدعوی: «أنّ الحرمة منوطة بأیّام الحیض أو بالحائض، وقد ارتفع المناط علی کلّ تقدیر بعد الطهر من الحیض» فغیر وجیه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القرب هو النساء بعلّیة الحیض، ومع الشکّ فی کون العلّة واسطة فی الثبوت أو العروض، لا إشکال فی جریان الاستصحاب. ودعوی دلالة الایة علی قطع الحرمة عند رفع الحیض، خروج عن محلّ البحث الذی هو التمسّک بالأصل عند فقدان الدلیل الاجتهادی.

وأمّا ثانیاً: فلأنّه لو فرضنا أنّ الحکم تعلّق بعنوان «الحائض» لکن بعد انطباق العنوان علی الخارج، تکون المرأة الحائض موضوعاً له، وبعد ارتفاع صفتها بقی موضوع الاستصحاب وإن لم‌یبق موضوع الدلیل، فمناقشة الشیخ الأعظم فی الاستصحاب وتمسّکه بأصل الإباحة، کأنّها علی خلاف مبناه فی الأُصول. هذا کلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

دلالة الاخبار الخاصّة علی الجواز من غیر فرق بین الشبق وغیره

وأمّا بالنظر إلیها فالحکم أوضح؛ لدلالة روایات ابن بکیر وابن یقطین وابن المغیرة علی الجواز صراحة:

ففی الأُولی: ـ التی لایبعد کونها موثّقة ـ عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ قال: «إذا انقطع الدم ولم تغتسل فلیأتها زوجها إن شاء».[1]

وفی الثانیة: ـ التی سندها کذلک ـ عن أبی الحسن ـ علیه السلام ـ قال: سألته

---

۱ . وسائل الشیعة؛ ۲: ۳۲۵، کتاب الطهارة، ابواب الحیض، الباب ۲۷، الحدیث ۳.

عن الحائض ترى الطهر، أيقع بها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا بأس، وبعد الغسل أحبّ إليّ».[1]

وفى الثالثة: ـ التى فيها إرسال ـ عن العبد الصالح: فى المرأة «إذا طهرت من الحيض ولم تمسّ الماء، فلايقع عليها زوجها حتّى تغتسل، وإن فعل فلا بأس به» وقال: «تمسّ الماء أحبّ إليّ».[2]

ولا تعارضها رواية أبى بصير، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا، حتّى تغتسل».

قال: وسألته عن امرأة حاضت فى السفر، ثمّ طهرت فلم تجد ماءً يوماً واثنين، أيحلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل؟ قال: «لايصلح حتّى تغتسل».[3]

و رواية سعيد بن يسار، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة، ثمّ تطهر، فتوضّأ من غير أن تغتسل، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا، حتّى تغتسل».[4]

وصحيحة أبى عبيدة ـ على الأصحّ ـ قال: سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ ... إلى أن قال: «فيأتيها زوجها فى تلك الحال؟ قال: «نعم؛ إذا غسلت فرجها وتيمّمت فلابأس».[5]

---

۱ . نفس المصدر؛ الحديث ۵.

۲ . نفس المصدر؛ الحديث ۴.

۳ . نفس المصدر؛ ۲: ۳۲۶، الحديث ۶.

۴ . وسائل الشيعة؛ ۲: ۳۲۶، كتاب الطهارة، ابواب الحيض، الباب ۲۷، الحديث ۷.

۵ . نفس المصدر؛ ۲: ۳۱۲، الباب ۲۱، الحديث ۱.

وموثّقة عبدالرحمان بن أبى عبدالله قال: سألت أباعبدالله ـ عليه السلام ـ عن امرأة حاضت، ثمّ طهرت فى سفر، فلم تجد الماء يومين أو ثلاثاً، هل لزوجها أن يقع عليها؟ قال: «لايصلح لزوجها أن يقع عليها حتّى تغتسل».[۱]

من وجوه:

أقربها وجود الجمع العقلائى المقبول بينها. بل فى روايات المنع إشعار أو دلالة على الكراهة. هذا مع موافقتها للعامّة و مخالفتها للكتاب والشهرة، فلا إشكال فى الحكم من هذه الجهة.

وأمّا صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر ـ عليه السلام: فى المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض فى آخر أيّامها، قال: «إذا أصاب زوجها شَبق فليأمرها فلتغسل فرجها، ثمّ يمسّها إن شاء قبل أن تغتسل».[۲]

فغير صالحة للشهادة بالجمع بين الأخبار و التفصيل بين الشبِق وغيره، كما عن الصدوق ضرورة أنّ نفس تلك الصحيحة ـ بتعليق الحكم على الشبق ـ دالّة على أنّ الحكم على سبيل الكراهة لا الحرمة، وإلاّ فلم‌يكن يعلّقه على شدّة الميل والشبق.

اعتبار وقوع الانقطاع فى آخر أيّام الحيض لا بعد أيّامه

ثمّ إنّ ظاهر الصحيحة هو كون الانقطاع فى آخر أيّام الحيض، لا بعد أيّامه، كما هو ظاهر «آخر أيّامها» بل يشعر به قوله: «ينقطع عنها الدم» فما فى «الروض»: «من أنّ الدليل والفتوى شاملان للانقطاع قبل انقطاع العادة» وجيه؛ لما ذكرنا، ولإطلاق بعض الأدلّة فما ربّما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم؛ لأنّ عوده

---

۱ . نفس المصدر؛ ۲: ۳۱۳، الباب ۲۱، الحديث ۳.

۲ . نفس المصدر؛ ۲: ۳۲۴، الباب ۲۷، الحديث ۱.

فى العادة من الأُمور الجبلّيـة، بخلافـه بعدها، فى غيرمحلّـه.

نعم، لو كانت عادتها الرجوع بعد الانقطاع ولو بالعادة الشرعيـة، لكـان الإشـكال فى محلّـه. بل الظاهر خروج مثلـه عن موضوع أدلّـة الجـواز، ودخولـه فـى أيّـام العادة، كما مرّ الكلام فيـه.

جواز الوطء قبل غسل الفرج

ثمّ إنّ ظاهر صحيحـة محمّد بن مسلم وجوب غسل الفرج شـرطاً لجـواز إتيـان الزوج، كما عن ظاهر الأكثر وصريح «الغنيـة».

وفى «المجمع» وعن ظاهر «التبيان» و«أحكـام الراونـدى» توقفـه علـى أحـد الأمرين: غسل الفرج، أو الوضوء، ولميتضح دليل الثانى.

وعن الحلّى والمحقّق فى «المعتبر» والشهيد الندب، وهـو الأقـوى؛ لقـوّة ظهـور الايـة الشريفـة فى عدم دخل شىء غير ارتفاع الحيض وحصول الطهر

من وجوه

كالتعليل المستفاد من تفريع الاعتزال على الأذى الذى هو المحيض.

ومن جعل الغايـة لحرمـة القرب الطهر منـه.

ومن تفريع التطهّر عليـه، وقد مرّ ترجيح حملـه على حصول الطهر.

ومن ظهور الاية فى علّيـة التطهّر ـ الذى هو حصول الطهر ـ لجواز الإتيان.

ولعموم آيـة حرثيـة النساء أو إطلاقها، وإطلاقات الروايات التى فى مقام البيان.

ومن جعل غسل الفرج قريناً للتيمّم فـى صحيحـة أبـى عبيـدة المتقدّمـة، ولا إشكال فى عدم شرطيـة التيمّم وجوباً؛ لأنّـه بـدل الغسـل الـذى قـد عرفـت عـدم شرطيتـه للجواز، فنفس هذا الاقتران يشعر ـ بل يدلّ ـ على كون الغسـل مـن قبيـل التيمّم. كما أنّ جعل الجزاء عدم البأس، مشعر أو دالّ على الكراهـة مـع فقـدانهما أو

فقدان أحدهما.

ومن جميع ذلک يعلم تعيّن حمل صحيحة ابن مسلم على الرجحان، أو رفع الكراهة. فيستفاد من مجموع الروايات كون الكراهة ذات مراتب، يرفع جميعها بالغسل، وبعضها بالتيمّم وغسل الفرج، ثمّ بالتيمّم فقط، أو غسل الفرج فقط.

وأمّا الوضوء وإن لم نعثر على دليله، لكن لا بأس باستحبابه بعد ظهور فتوى الشيخ فى «التبيان» و«أحكام الراوندى» على ما حكى وبعد نسبة الطبرسى ذلک إلى مذهبنا، والأولى الإتيان به رجاءً.

ارتفاع المنع أو المرجوحية مع تيمّم المرأة

ثمّ إنّ الظاهر من أدلّة بدلية التيمّم للغسل والتراب للماء وكونه أحد الطهورين و ربّه و ربّ الماء واحد هو قيامه مقامه فى زوال المنع على القول به وفى زوال الكراهة على المشهور لولا بعض الأخبار الدالّة على بقاء الكراهة بمرتبة.

وما يقال: «من أنّ بدليته له إنّما هى فيما يشترط بالطهر، دون مطلق الأغسال».

ففيه: أنّ ما نحن فيه أيضاً كذلک؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة هو اشتراط الجواز ـ على فرضه ـ وزوال الكراهة بالطهور الذى هو شرط الصلاة.

وقد يقال: إنّ أثر التيمّم يزول بالجماع، ومعه لا معنى له.

وفيه ـ على ما سيأتى فى محلّه ـ منع زوال أثره؛ أى رفع حدث الحيض عن موضوع الفاقد كسائر الأحداث، وأنّ التيمّم رافع لا مبيح.

هذا مع أنّ صحيحة أبى عبيدة و رواية الساباطى تدلاّن على المقصود.

والمناقشة فى سند الأُولى فى غير محلّها؛ فإنّ سهل بن زياد وإن ضُعّف لكنّ المتتبّع فى رواياته يطمئنّ بوثاقته ـ من كثرة رواياته وإتقانها واعتناء المشايخ بها ـ فوق ما يطمئنّ من توثيق أصحاب الرجال، كما رجّحنا بذلک وثاقة إبراهيم بن

هاشم القمّی ومحمّد بن إسماعیل النیسابوری راویـة الفضل بن شاذان وغیرهمـا. ولا أستبعد كون الزبیری أیضاً من هذا القبیل.[1]

***

وَ لا تَجْعَلُوا اللّهَ عُرْضَةً لأَيْمانِكُمْ[2]

و منها:[3] الأخبار الكثیرة الواردة فی شأن نزول قوله تعـالی: **انَّ اللّه يُحِبُّ التَّوّابِينَ و يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**[4] و إنّه ورد فی رجل من الأنصار؛ حیث أكل طعامـاً فـلان بطنـه، فاستنجی بالماء فدعاه رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ فخشی الرجـل أن یكون قد نزل فیه أمر یسوؤة، فلما دخل قال له رسولاللّه ـ صـلی اللّـه علیـه و آلـه وسلم ـ هل عملت فی یومک هذا شیئاً؟»

فقال له: نعم یا رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ انّی واللّـه مـا حملنـی الاستنجاء بالماء، إلاّ أنّی أكلتُ طعاماً فلان فلم تغنِ عنّی الحجارة شـیئاً، فاسـتنجیتُ بالماء.

فقال له رسـول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آلـه وسلم ـ «هنیئـاً لک، فانّ اللّه ـ عزّ و جّل ـ قد أنزل فیک آیة، فكنت أنت أوّل التوّابین و أوّل المتطهّرین».[5]

و تقریب الدلالة: أنّه لو كان الاستنجاء بالأحجار أو بغیرها سوی الماء مـؤثّراً فـی

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۱: ۲۴۵ ـ ۲۵۹.

۲. البقرة / ۲۲۴.

۳. الأخبار التی یظهر منها أنه لا تحصل الطهارة بالمسح بالأحجار بل یتوقف حصولها الغسل بالماء.

۴. البقرة / ۲۲۲.

۵. وسائل الشیعة؛ ۱: ۳۵۴، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ۳۴.

حصول الطهارة؛ بحيث لم يكن فرق بينه و بين الاستنجاء بالماء، لما كان وصف التطهّر مختصاً بالرجل، فضلاً عن أن يكون أوّل المتطهّرين.[۱]

أنّ الحلف عبارة عن جملة إنشائية تأتى بها لتأكيد الجملة الإخبارية، أو الإنشائية فى بعض الأحيان، وهى غير الجملة الإخباريّة الموكّدة بها، ولا تتّصف بالصدق والكذب، وإطلاقهما أحياناً عليها إنّما هو بنحو من التأويل والتسامح، فيقال: اليمين الكاذبة أو الصادقة باعتبار متعلّقهما.

ولمّا ورد فى الكتاب العزيز النهى عن جعل اللّه تعالى عرضة للأيمان فقال تعالى: **وَ لا تَجْعَلُوا اللّهَ عُرْضَةً لاَيْمانِكُمْ**، و ورد فى الروايات النهى عنها كاذباً أو صادقاً يمكن أن يكون ذاك وذلك منشأً للشبهة فى أنّ اليمين غير جائزة حتّى لإنجاء المال والتخلّص من العشّار وغيره، فسألوا عن حكم اليمين من حيث هى.

فلا إطلاق فيها يشمل اليمين المقارنة للجملة الكاذبة، لأنّ جواز نفس اليمين غير مربوط ولا ملازم لجواز الكذب.

بل لا معنى للإطلاق بالنسبة إلى المقارن والمتعلّق، فإنّ معنى الإطلاق هو كون نفس طبيعة موضوع حكم من غير دخالة شىء آخرفيه، فتكون الطبيعة فى أىّ مورد وجدت محكومة به، و اليمين من حيث هى إنشاء لا كذب فيها، و إسراء حكم الكذب عليه من متعلّقه لا معنى له، فتكون الروايات أجنبيّة عمّا نحن بصدده.[۲]

❊ ❊ ❊

---

۱. آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۳۲۴.

۲. المكاسب المحرمة؛ ۲: ۱۲۳ ـ ۱۲۴.

وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ[1]

إذا تعقَّب العامّ ضمير يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيصه به، أو لا ؟

ولا يخلو هذا العنوان عن مسامحة؛ لما سيتّضح لک: من أنّ الضمير لا يرجع إلى بعض الأفراد فى مورد، بل الحكم بحسب الجدّ يختصّ ببعضها، فعوده إلى بعضها لم يكن مفروغاً عنه.

ثمّ إنّ محطّ البحث ـ على ما صرّحوا به ـ هو ما إذا كان الحكم الثابت لمدخول الضمير مُغايراً للثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان فى كلام واحد، مثل قوله: «أكرم العلماء وخُدّامهم» إذا كان وجوب الإكرام فى الخدّام مختصّاً بخُدّام عُدولهم، أو فى كلامين مثل قوله ـ تعالى: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ** إلى قوله ـ تعالى: **وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**،[2] وسواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الأوّل، أو لا كالثانى.

وأمّا إذا كان الحكم واحداً، مثل قوله: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ**؛ حيث إنّ حكم التربُّص ليس لجميعهنّ، فلا نزاع.

وليعلم: أنّه لم يتّضح من كلامهم أنّ النزاع يختصّ بما إذا علم من الخارج أنّ الحكم غير عامّ لجميع أفراد المرجع، كالاية الشريفة، أو يختصّ بما إذا علم ذلک بقرينة عقليّة أو لفظيّة حافّة بالكلام ـ مثل قوله: «أهِن الفُسّاق، واقتلهم»، حيث علم المخاطب حين إلقاء الكلام إليه أنّ حكم القتل ليس لجميع أفراد الفُسّاق ـ أو يعمّهما.

ظاهر التمثيل بالاية الشريفة عدم الاختصاص بالثانى، بل لا يبعد أن يكون ذيل كلام المحقّق الخراسانى[3] شاهداً على التعميم لهما على تأمّل.

---

۱ . البقرة / ۲۲۸.

۲ . البقرة / ۲۲۸.

۳ . الكفاية؛ ۱: ۳۶۳.

و كيف كان، إن كان محطّ البحث أعمّ منهما فالتحقيق التفصيل بينهما، بأن يقال: إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم ببعض الأفراد منفصلاً، كالاية الشريفة حيث تكون فى نفسها ظاهرة فى عموم الحكم لجميع أفراد العامّ، وأنّ بعولةَ جميع المطلّقات أحقُّ بردّهنّ، لكن دلّ دليل خارجىّ بأن لا رجوع فى طلاق البائن، فلا إشكال فى بقاء العامّ على عمومه بالنسبة إلى حكمه ـ أى التربّص ـ لكون المقام من قبيل الدوران بين تخصيصٍ لعامّ أو تخصيصينِ لعامّين؛ ضرورة أنّ عموم قوله: **وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ** صار مخصَّصاً بما دلّ على اختصاص الحكم بالرجعيّات، وشُكّ فى عروض التخصيص بقوله: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ**...، فأصالة العموم فيه ممّا لا معارض له.

وما فى كلامهم: من كون المقام من قبيل الدوران بين التخصيص والاستخدام فى الضمير،[1] من غريب الأمر؛ لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين فى باب التخصيص من عدم كونه تصرُّفاً فى ظهور العامّ، فقوله: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ**... مستعمل فى العموم، وضمير بعولتهنّ ـ أيضاً ـ يرجع إليها من غير استخدام وتجوّز، والمخصّص الخارجىّ فى المقام ليس حاله إلاّ كسائر المخصِّصات من كشفه عن عدم تعلُّق الإرادة الجدّية إلاّ ببعض الأفراد فى الحكم الثانى؛ أى الأحقّيّة، وذلک لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلک بوجهٍ، بل هذا أولى بعدم رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خُصّص بالنسبة إلى البقيّة.

وأمّا حديث الاستخدام والمجازيّة فى الإسناد أو فى اللفظ، فليس بشىء؛ لأنّ الضمائر على ما تقدّم فى باب الوضع،[2] وضعت لإيقاع الإشارة الخارجيّة، فلابدّ لها من مرجع مُشار إليه، والرجعيّات لم تذكر فى الكلام، ولم تعهد فى الذهن، فلا معنى

---

١ . دررالفوائد؛ ١: ١٩٤ ؛ فوائد الاصول؛ ٢: ٥٥١ ـ ٥٥٢.

٢ . و ذلک فى صفحة ٩٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب (مناهج الوصول).

للرجوع إليها، وقد عرفت في المجاز أنّه متقوّم بالدعوى، وليس المقام مناسباً لدعوى كون الرجعيّات جميع المطلّقات، فما في كلام بعضهم من الدوران بين الاستخدام التخصيص، وترجيح أحدهما على الاخر، خلاف التحقيق.

كما أنّ ما في كلام المحقّق الخراسانيّ في وجه الترجيح: من أنّ بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد، لا في كيفيّة الاستعمال،[1] أجنبيّ عن محطّ البحث؛ لأنّ الدوران على فرضه بين الظهور السياقي والتخصيص، وقد عرفت أنّه ـ أيضاً ـ باطل.

وأمّا إذا كان الكلام مقترناً ـ عقلاً أو لفظاً ـ بما يجعل الحكم خاصّاً ببعض الأفراد، فالظاهر طُرُوّ الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما حُفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحّةُ الاحتجاج بمثل: «أهِنِ الفسّاق اقتلهم» لإهانة غير الكفّار، مشكلةٌ.[2]

❊ ❊ ❊

لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِه[3]

فصل

في ذكر معنى مفردات الحديث

أما معنى «الضرر» فهو معروف لدى العرف، ولعلّ معناه العرفي هو النقص في الأموال والأنفس، كما أنّ النفع الذي مقابله كذلك، يقال: ضرّه البيع الكذائي وأضرّ به، والبيع ضرريّ، ونفعه كذا، وضرّه الغذاء الكذائي وأضرّبه، وهو ضارّ، ونفعه الغذاء، وهو

---

١. الكفاية: ١: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

٢. مناهج الوصول: ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٦.

٣. البقرة / ٢٣٣.

نافع، ولا يقال لمن هتک حرمته أو وردت الإهانة عليه: إنّه ورد عليه ضرر أو أضرّبه فلان إذا هتكه، أو نظر إلى أهله، كما لا يقال لمن بجّله وجلّله ووقّره: إنّه نفعه، وهو نافع. وهذا واضح لدى العرف.

نعم جاء الضرر لغة بمعانٍ، وهي: الضيق، والشدّة، وسوء الحال، والمكروه.

قال فی الصحاح: مكان ذو ضرر؛[1] أی ضيّق، ويقال: لا ضرر عليک ولا ضارورة و لا تَضِرَّة

وظاهره: أنّ فی هذه الاستعمالات يكون الضرر بمعنى الضيق.

وقال فی القاموس: الضرر الضيق.

وفی المنجد: الضَّرّ والضُّرّ والضرر ضدّ النفعِ، الشدّةُ والضيق وسوء الحال، النقصان يدخل فی الشیء.

أقول: ولعلّ منه الضرّاء فی مقابل السرّاء، بمعنى الشدّة والقحط.

وعن المصباح: الضرّ بمعنى فعل المكروه، وضرّه فعل به مكروهاً.

و ممّا ذكرنا يعلم: أنّ استعمال «الضرر» و«الضِّرار» و«المُضارّ» فی حديث الضرر ليس باعتبار أنّ الضرر أعمّ من الضرر [فی] العِرْض كما شاع فی الألسن، فإنّ استعماله بمعنى الهتک والانتقاص فی العِرْض ممّا لم يُعهد فی لغة ولا عرف، و إنّما استعماله فی قضية سمرة بمعنى الضيق والشدّة وإيصال الحرج والمكروه، فقوله: (ما أراک يا سَمُرَةَ إلاّ مُضارّاً)؛ أی مضيّقاً وموّرثاً للشدّة والحرج والمكروه على أخيک؛ أی لا تريد إلاّ التشديد والتضييق على الأنصاری، وليس معنى كونه مُضارّاً؛ أی هاتكاً للحرمة بدخوله منزل الأنصاری ونظره إلى أهله، ولعلّ النا ظر إلى ألفاظ الرواية والمتدبّر فی كلمات أهل اللغة وأئمّة اللسان يصدّق بما ادّعيناه، وإن كنتَ فی شكٍّ مما تلونا عليک فانتظر

---

۱ . فی المصدر: ذوضرار... .

ما سُنقرئک فی معنی الضِّرار، ثمّ راجع موارد استعمال «الضرر» «الضرار» فی اللغة والکتاب والحدیث، وانظر هل تری مورداً استعملا [فیه] مکان هتک لحرمة والإهانة فی العرض ؟!

و أما الضِّرار وسائر تصاریفه من بابه: فلم أجد بعد الفحص مورداً استعمل بمعنی باب المُفاعلة أو المجازاة علی الضرر، وکثیر من المتبحّرین من أهل اللغة قد صرّحوا بکونه بمعنی الضرر، وقد ورد فی القرآن الکریم من هذا الباب فی ستّة موارد کلّها بمعنی الإضرار، وهی: قوله تعالی: **لاتُضارَّ والدَةٌ بِولَدِها ولامَوْلودٌ لهُ بِوَلَدِه**. و قوله تعالی: **ولاتُضارُّوهُنَ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ**.[1] و قوله تعالی: **ولایُضارَّ کاتبٌ ولاشَهیدٌ**.[2] وقوله تعالی: **ولاتُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدوا**.[3] وقوله تعالی: **والّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وکُفْراً**.[4] وقوله تعالی: **مِنْ بَعْدِ وَصیَّةٍ یُوصَی بِها أوْ دینٍ غیرَ مُضارّ**.[5] و ما رأیتُ فی الأحادیث إلاّ کذلک:

کقوله فی مُرسلة زُرارة: (إنّک رجل مُضارّ).

وفی روایة الحذّاء: (ما أراکَ یاسَمُرَةُ إلاّ مُضارّاً).

وفی روایة هارون بن حمزة فی البعیر: (فلیس له ذلک؛ هذا الضرار).

وفی روایة طلحة بن زید فی باب إعطاء الأمان: (إنّ الجار کالنفس غیر مُضارّ ولا آثم).

---

۱. الطلاق / ۶.

۲. البقرة / ۲۸۲.

۳. البقرة / ۲۳۱.

۴. التوبة / ۱۰۷.

۵. النساء / ۱۲.

وفی باب کراهة الرجعة بغیر قصد الإمساک روی الصدوق بإسناده عن أبی عبداللّه ـ علیه السّلام ـ قال: (لاینبغی للرجل أن یُطلّق امرأته، ثمّ یُراجعها ولیس له فیها حاجة، ثمّ یُطلّقها، فهذا الضرار الذی نهی اللّه ـ عزّوجلّ ـ عنه).[۱]

وفی باب ولایة الجدّ فی النکاح قال: (الجدّ أولی بذلک ما لم یکن مُضارّاً).[۲]

وفی الروایة المتقدّمة عن عقاب الأعمال: (من ضارّ مسلماً فلیس منّا).

وفی کتاب الوصیّة فی روایة قال علی ـ علیه السّلام: (من أوصی ولم یُحْفِ[۳] ولم یضارّ کان کمن تصدّق فی حیاته).[۴] إلی غیر ذلک من‌الروایات التی سیمرّ بعضها علیک.

فی الفرق بین الضرر والضرار

ثمّ اعلم أنّ غالب استعمالات الضرر والضرّ والإضرار وسائر تصاریفهما هی فی الضرر المالی والنفسی، بخلاف الضِّرار وتصاریفه، فإنّ استعمالَها فی التضییق وإیصال الحرج والمکروه والکلفة شائعٌ، بل الظاهر غلبته فیها، والظاهر أنّ غالب استعمال هذا الباب فی القرآن الکریم إنّما یکون بهذه المعانی لا بمعنی الضرر المالی أو النفسی، فإنّ قوله تعالی: **لاتُضارَّ والدةٌ بِولَدِها ولامَوْلود لهُ بِوَلَدِه** قد فُسِّر بذلک، فعن أبی عبداللّه، قال: (لاینبغی للرجل أن یمتنع من جِماع المرأة، فیضارّ بها إذا کان لها ولد مُرضَع، ویقول لها: لا أقرَبَک، فإنّی أخاف علیک الحَبَل، فتقتلی ولدی، وکذلک المرأة لا یحلّ

---

۱ . الفقیه؛ ۳: ۳۲۳ ـ ۳۲۴، باب ۱۵۵ فی طلاق العدة ؛ الوسائل؛ ۱۵: ۴۰۲، باب ۳۴، من أبواب العدة.

۲ . الکافی؛ ۵: ۳۹۵، باب الرجل یرید أن یزوج ابنته... من کتاب النکاح ؛ الوسائل؛ ۱۴: ۲۱۸، باب ۱۱ من أبواب عقدالنکاح و أولیاء العقد.

۳ . یقال حفافلان فلاناً: أذا منعه و أجهده. انظرلسان العرب؛ ۳: ۲۵۰ ـ ۲۵۱، مادة «حفا».

۴ . الکافی؛ ۷: ۶۲، باب النوادر من کتاب الوصایا ؛ الوسائل؛ ۱۳: ۳۵۶، باب ۵ فی أحکام الوصایا.

لها أن تَمنَّعَ[1] على الرجل، فتقول: إنّي أخاف أن أحبل، فأقتل ولدى وهذه المضارّة فى الجِماع على الرجل والمرأة)؛[2] وبهذا المضمون غيره[3] أيضاً.

وفى رواية أُخرى عن أبى عبداللّه فَسَّر المُضارّة بالأُمّ يُنزع الولد عنها، قال فى مجمع البحرين فى الاية: أى لا تضارّ بنزع الرجلِ الولدَ عنها، ولا تضارّ الأُمُّ الابَ، فلاتُرضعه.[4]

و عن أبى عبداللّه ـ عليه السّلام: (المطلّقة الحبلى يُنفق عليها حتى تضعَ حملها، وهى أحقّ بولدها أن تُرضعه بما تقبله امرأة أُخرى، يقول اللّه ـ عزّ وجلّ: (**لاتُضارُّ والِدَةٌ بِوَلَدِها ولا مَوْلودٌ لهُ بِوَلَدِهِ وَعلى الوارِثِ مثلُ ذلك**) لا يضارّ بالصبىّ، ولايضارّ بأُمّه فى رضاعه[5] الخبر. فعلى التفسيرين ـ خصوصاً أوّلهما ـ تكون المضارّة بمعنى التضييق وإيصال الحرج و المكروه، لا الضرر المالى أوالنفسى، وكذا قوله تعالى: **ولا تُمْسِكوهُنّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا**،[6] يكون بمعنى ذلک، فعن محمّد بن على ابن الحسين بإسناده عن أبى عبداللّه ـ عليه السّلام ـ قال: (سألته عن قول اللّه ـ عزّ وجل: **ولاتُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لتَعْتَدوا** قال: الرجل يُطلّق حتى إذا كادت أن يخلو أجلها

---

۱. فى المصدر: تمتنع.

۲. تفسير القمى: ۶۶ ـ ۶۷، فى تفسير الآية ؛ الوسايل؛ ۱۵: ۱۸۰، باب ۷۲ من أبواب أحكام الأولاد.

۳. الكافى؛ ۶: ۴۱، باب الرضاع من كتاب العقيقة ؛ تفسير العياشى؛ ۱: ۱۲۰؛ الوسائل ؛ ۱۵: ۱۸۰، باب ۷۲ من أبواب أحكام الأولاد.

۴. مجمع البحرين؛ ۳: ۳۷۱، مادة «ضرر».

۵. الكافى؛ ۶: ۱۰۳، باب نفقة الحبلى المطلقة من كتاب الطلاق ؛ الوسائل؛ ۱۵: ۱۷۸، باب ۷۰ من أبواب أحكام الأولاد.

۶. البقرة / ۲۳۱.

راجعها، ثمّ طلّقها، یفعل ذلک ثلاث مرّات، فنهی اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عن ذلک).[1]

وفی مجمع البیان:لاتُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً أی لاتُراجعوهنّ لا لرغبة فیهنّ، بل لطلب الإضرار بهنّ؛ إمّا بتطویل العدّة، أو بتضییق النفقة فیالعدّة.[2]

والظاهر أنّ الضِّرار فی قوله تعالی: **وَالّذینَ اتّخذُوا مَسْجِداً ضِراراً**[3] هو بمعنی إیصال المکروه [إلی] المؤمنین بإیقاع الشکّ فی قلوبهم وتفریق جمعیّتهم واضطرابهم فی دینهم، کما رُوی: أنّ بنی عمرو بن عوف بنوا مسجد قُبا، وصلّی فیه رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه وآله ـ فحسدهم إخوتُهم بنو غنم بن عوف، فبنوا مسجد الضِّرار، وأرادوا أن یحتالوا بذلک، فیفرّقوا المؤمنین، ویُوقعوا الشکّ فی قلوبهم؛ بأن یدعوا أبا عامر الراهب من الشام؛ لیعظهم ویذکُرَ وهْنَ دین الإسلام؛ لیشکّ المسلمون ویضطربوا فی دینهم، فأخبر اللّه نبیَّه بذلک، فأمر بإحراقه وهدمه بعد الرجوع من تبوک.

وفی مجمع البیان: ضِراراً أی مضارّة؛ یعنی الضرر بأهل مسجد قُبا أو مسجد الرسول؛ لیقلّ الجمع فیه.

ویظهر من القضیّة أنّ الضِّرار هاهنا بمعنی إیصال المکروه والحرج، والتضییق علی المؤمنین بتقلیل جمعیّتهم وتفرقتهم، وإیقاع الاضطراب فی قلوبهم والشکّ فی دینهم، لا الضرر المالی والنفسی.

وفی قوله تعالی: **وَ لایُضارَّ کاتِبٌ ولاشَهیدٌ**[4] احتمالان:

أحدهما: أنّه بالبناء للفاعل، فیکون النهی متوجّهاً إلی الکاتب والشهید.

---

۱ . الفقیه؛ ۳: ۳۲۳، باب ۱۵۵ فی طلاق العدة ؛ الوسائل؛ ۱۵: ۴۰۲، باب ۳۴ من أبواب أقسام الطلاق و أحکامه.

۲ . مجمع البیان؛ ۲: ۵۸۲.

۳ . التوبة / ۱۰۷.

۴. البقرة / ۲۸۲.

و ثانيهما: بالبناء للمفعول، فيكون المعنى لا يفعل بالكاتب والشهيد ضرر.

قال في مجمع البحرين: قوله: **ولايُضارَّ كاتِبٌ ولا شَهِيدٌ** فيه قراءتان:

إحداهما: لايضارِرْ بالإظهار والكسر والبناء للفاعل على قراءة أبي عمرو، فعلى هذا يكون المعنى: لا يجوز وقوع المضارّة من الكاتب؛ بأن يمتنع من الإجابة، أويُحرِّف بالزيادة والنقصان، وكذا الشهيد.

وثانيتهما: قراءة الباقين: «لايُضارَّ» بالإدغام والفتح والبناء للمفعول، فعلى هذا يكون المعنى: لايُفعل بالكاتب والشهيد ضررٌ؛ بأن يُكلَّفا قطع مسافة بمشقّة من غير تكلّف بمؤْنتهما أو غير ذلك.[1]

وفي مجمع البيان: نقل عن ابن مسعود ومجاهد: أنّ الأصل فيه «لا يُضارَرِ» بفتح الراء الأُولى، فيكون معناه لا يكلَّف الكاتب الكتابة في حال عذر لا يتفرغَ إليها، ولايضيَّق الأمر على الشاهد بأن يدعى إلى إثبات الشهادة وإقامتها في حال عذر، ولايعنَّف عليهما.[2]

ولا يبعد أن يكون المُضارّة في قوله تعالى: **وَلاتُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقوا عَلَيْهِنَّ**[3] هي عدم إسْكانهنَّ في بيوت مُناسبة لحالهنَّ ليقعْنَ في الضّيقة، وهو ـ أيضاً ـ يرجع إلى ما ذكرنا.

قال في مجمع البيان: ولاتُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ أي لاتُدخلوا الضرر عليهنّ بالتقصير في السكنى والنفقة والكسوة طالبين بالإضرار التضييق عليهنّ ليخرجنَ.

وقيل: المعنى أُعطوهنّ من المسكن ما يكفيهنّ لجلوسهنّ ومبيتهنّ وطهارتهنّ، و

---

۱. مجمع البحرين؛ ۳: ۳۷۱، مادة «ضرر».

۲. مجمع البيان؛ ۲: ۶۸۴.

۳. الطلاق / ۶.

لاتضایقوهنّ حتی یتعذّر علیهنّ السُّکنی. عن أبی مسلم. انتهی.[١]

نعم الظاهر أن «**المضارّ**» فی آیة الوصیّة بمعنی الإضرار المالی بالورثة.

والمقصود من التطویل المُملِ: هو إثبات شیوع استعمال الضِّرار وتصاریفه فی التضییق وإیصال المکروه والحرج والتکلّف وأمثالها، کما أنّ الشائع فی الضرر والضرّ والإضرار هو استعمالها فی المال والنفس، کما هو واضح.[٢]

❊ ❊ ❊

فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ[٣]

وأنت خبیر: بأنّ الإطلاق لیس من الدلالات اللفظیة، حتّی یقال: له مدلول مطابقیّ والتزامیّ، فـ«**النصف**» إنّما یدلّ علی نفس الطبیعة، والقیود کلّها خارجة عن مفهومه ومدلوله، ودلالته علیها دلالة لفظیّة بالمطابقة، وإذا لم یأت المتکلّم والمنشی بقید ـ کإضافته إلی نفسه أو صاحبه ـ یقال: «إنّه مطلق».

والمدّعی یدّعی أنّ «النصف» بلا قید هو المشاع بین الحصّتین، فما هو من المدالیل اللفظیة هو نفس «النصف» الدالّ علی الطبیعة، وعدم إضافته إلی هذا أو ذاک من فعل المنشیء، حیث أتی بها ولم یأت بالقید، لا من الدلالة المطابقیّة.

بل لو قیل: بأنّ الدلالة علی النصف المشترک مدلول مطابقیّ، کان أقرب إلی الصواب ولو لم یکن صحیحاً أیضاً، وکذا الحال فی جانب الإنشاء.

والتحقیق: أن لا معارضة بین المدالیل المطابقیّة؛ أی ما دلّت علیه نفس طبیعة

---

١. مجمع البیان: ٩: ۴۶۴.

٢. بدائع الدرر: ۶١ ـ ۶٩.

٣. البقرة / ٢٣٧.

النصف ونفس طبيعة الإنشاء، وإنّما المعارض إطلاق كلّ لإطلاق الاخر، وكلّ منهما مثبت بإطلاقه لشيء مخالف للاخر.

ولو قلنا: بأنّ «النصف» ظاهر فى المشاع بلا قيد، وكان البائع وكيلاً أو وليّاً لصاحب النصف، فالظاهر بطلانه؛ لعدم الترجيح، وما ذكرناه فى الفرض السابق لايجرى هاهنا؛ لتحقّق جميع الشرائط.

كما أنّ الاصول العقلائيّة المذكورة لاتجرى فى المقام، والقياس بالكلّى فى غير محلّه، لانّ الإشاعة تخالف الكلّى كما تقدّم، ولو كان من قبيل الكلّى فى المعيّن، لكان لازمه عدم ملك المشترى بعد البيع للحصّة الخارجيّة، وكان كلّى النصف على عهدة البائع.

وكيف كان: فهو خارج عن مفروض الكلام؛ لأنّ الكلام فى النصف المشاع، ولا ترجيح فى البين، فيقع باطلاً.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ أطال الكلام فى المقام بما لا ربط له بالمسألة، كتنظير المقام بما ذكروا فيما لو أصدق المرأة عيناً، فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق، فقال جماعة: إنّ الزوج استحقّ النصف الباقى، لا نصفه وقيمة نصف الموهوب.[1]

قال: وليس ذلک إلاّ من جهة صدق «النصف» على الباقى، فيدخل فى قوله تعالى: **فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ**.[2]

وفيه: أنّ المفروض فى المقام لا ينطبق على نصفه المختصّ؛ لعدم الترجيح على ما أشرنا إليه، وأمّا فى مورد مهر المرأة فالمخصّص محقّق؛ لأنّ الموهوب خارج عن

---

۱ . شرائع الاسلام؛ ۲: ۲۷۴ ؛ الروضة البهية؛ ۲: ۱۰۲ ؛ رياض المسائل؛ ۲: ۱۱۴۶.

۲ . المكاسب؛ ۱: ۵۰.

ملكه، والطلاق سبب للتنصيف فعلاً، فإذا وجد السبب لإرجاع النصف المشاع بلا عنوان، وكان النصف المشاع موجوداً، يؤثّر السبب فيه.

ولا معنى للرجوع إلى القيمة إلاّ مع تعذّر النصف المشاع، فالتخصيص ليس بلا مخصّص، بخلاف المقام.

وأمّا الإقرار بالنصف، فإن قلنا: بأنّ «النصف» ظاهر بإطلاقه فى النصف من النصيبين، فلا إشكال فى الحمل عليه؛ لعدم معارضة شيء له، لعدم اصول لفظيّة أو مقاميّة فى المقام، فما لم يقم دليل على إرادة النصف الخاصّ به يؤخذ بظاهره.

نعم، قد يقال: إنّ المقرّ إذا قال: «اقرّ بأنّ النصف له» يكون ظاهراً فى النصف المختصّ، بخلاف ما إذا قال: «نصفه لفلان».[1]

وفيه إشكال؛ لعدم ظهور الإقرار فيما هو نافذ وجائز، ولاسيّما فى المقام الذى كان المقرّ به مشتركاً بينهما.

وكيف كان: لا إشكال فى الأخذ بالظهور بعد تسليمه.

وأمّا إذا قلنا: بظهور «النصف» فى المشاع مطلقاً وبلا قيد، فقال: «نصف الدار لزيد» فالظاهر عدم نفوذه مطلقاً:

أمّا بالنسبة إلى حصّة غيره فظاهر.

وأمّا بالنسبة إلى حصّته منفرداً أو مشتركاً، فلأنّ الإقرار بأمر أعمّ لايدلّ على الاخصّ، والإقرار إنّما هو نافذ على المقرّ بعد ظهور كلامه، والفرض عدم ظهوره إلاّ فى النصف القابل لكونه له أو لغيره أو لهما، فلا وجه للأخذ به، وهذا واضح.

وبهذا يظهر الكلام فى الفرع الاخر، وهو إقرار أحد الشريكين بالثلث.

---

۱. الكاشف الغطاء؛ شرح قواعد الاحكام (مخلوط): ۶۷؛ انظر جواهر الكلام؛ ۲۲: ۳۱۷؛ السيد اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۱۹۴.

ولما ذكرنا وما لم نذكره ممّا ذكره الشيخ ـ قدس سره ـ مقام آخر، هذا كلّه فيما إذا علم أنّ البائع لم يرد إلاّ النصف.[١]

* * *

أَوْ يَعْفُوَا الَّذِی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ[٢]

وقد يقال: إنّ المعاقدة مع الغير تقتضی أن يكون طرفاها أهلاً للمعاقدة والمعاهدة، فكما لا يمكن الالتزام الجدّی مع الميّت والمجنون والنائم ونحوه، كذلک الالتزام الجدّی مع من هو كالجدار أو كالحمار.[٣]

وفيه: أنّ البيع وغيره من التجارات لم يؤخذ فی ماهيّتها المعاقدة والمعاهدة، بل البيع تمليک العين بالعوض، أو مبادلة مال بمال، لا المعاهدة على أن يكون كذلک، ولا تبادل الالتزامات، وإعطاء التزام وأخذ التزام؛ ضرورة أنّ كلّ ما ذكر خارج عن مفهوم «البيع» و «الإجارة» و «الصلح» وغيرها عرفاً.

نعم، بعد تحقّق المعاملة، يكون كلّ منهما بحكم العرف والشرع ملزماً بالوفاء، وهو من أحكامها، لا دخيل فی ماهيّتها.

وقد مرّ[٤] فی بعض المباحث: أنّ إطلاق «العقد» على البيع ونحوه، باعتبار العقدة الحاصلة من تبادل العوضين ادعاءً، فعقدة البيع كعقدة النكاح فی قوله تعالى: **أَوْ يَعْفُوَ**

---

١. كتاب البيع؛ ٢: ٥٧٥ ـ ٥٧٨.

٢ . البقرة / ٢٣٧.

٣ . المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٧٩.

٤ . تقدّم فی الجزء الأوّل من كتاب البيع: ١٠٢.

الَّذی بِیَدِه عُقْدَةُ النکاح.[۱]

❊ ❊ ❊

أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ[۲]

ان قوله تعالی: « **أحل الله البیع**» ظاهر فی الوضع، و مورد تمسکهم خلفاً عن سلف لنفوذ البیع و مضیّة من غیر شبهة تاول و تجوز؛ فالحلال لیس فی العرف و اللغة و الکتاب والحدیث مختصاً بالتکلیف فالمحرم و المحلل عبارة عن الممنوع و المرخص فیه، فشرب الخمر لدی الاضطرار حلال مرخص فیه غیر ممنوع و التکتف فی الصلوة و ترک السورة، و لبس الحریر و الافطار عند سقوط الشمس، و الوقوف بعرفات و المشعر قبل وقته کل ذلک اذا اضطر الیه ابن ادم احلّه اللّه وامضاه، والصلوة بالکیفیة الکذائیة و الصوم و الحج کذلک مرخص فیها و ممضاة من قبل‌اللّه تعالی.[۳]

❊ ❊ ❊

و استدلّ[۴] للمطلوب[۵] بقوله تعالی: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ** وقد مرّ أنّ فیه احتمالین:

أحدهما: أن یکون المراد به حلّیة ما حصل ـ أی الربح ـ بقرینة الصدر والذیل، وعلیه لایبعد إطلاقه بأن یقال: إنّ حلّ ما حصل باعتبار حلّ التصرّفات،

---

۱. کتاب البیع؛ ۲: ۴۰۳ ـ ۴۰۴.

۲. البقرة / ۲۷۵.

۳. الرسائل (التقیة): ۱۹۰.

۴. المکاسب: ۲۱۵.

۵. لزوم المعاطاة.

وإطلاقــه يقتضى حلّيتها حتّى بعد الفسخ، وهو مساوق للزوم.

وثانيهما: أنّ المراد تحليل البيع غير الربوى، مقابل تحريم الربوى.

وقد ذكرنا أنّــه ليس منظور من قال: «إنّ البيع مثل الربا» التسويــة بين الإنشاءين والبيعين بعنوانهما، بل المراد التسويــة بينهما فى حصول الربح والزيادة؛ دفعاً لعار أكل الربا، فنفى التسويــة أيضاً بهذا اللحاظ، فيرجع المقصود إلى نفيها فى حصــول الــربح، فتكون الايــة بصدد بيان حلّيــة المال الحاصل، فيكون لها إطلاق مــن هــذه الجهـــة، وهذا أيضاً غير بعيد، وإن كان لايخلو من تأمّل وخدشــة.

ثــمّ إنّ الخدشــة فيــه بالشــبهة المصــداقيّة، كالخدشـــة فـــى الايــة المتقدّمــة، والجواب الجواب.

ثمّ إنّ ما ذكرناه فى تقرير الأصل فى صدر المبحث هو استصحاب الملكيّــة، وأمّا استصحاب بقاء العقد فلم نتعرّض لــه، وفى المقام يمكن إجراؤه لتنقيح موضوع **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وغيره.

وكيف كان: لا إشكال فى أنّ الأصل لزوم عقد المعاطاة حسب القواعد.[١]

***

فإذا كان الموضوع لحكم ـ كالحلّيــة ـ طبيعــة البيع، فكلّ فرد وجد فــى الخــارج يحكم العرف بحلّيتــه؛ لكونــه بيعاً. وليس معنى **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**: أحلّ اللّه أفراد البيــع؛ لما حقّق فى محلّــه من أنّ الطبائع لايمكن أن تكون مرآة لخصوصــيات الأفــراد، بــل المتفاهم العرفى من قولــه: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** هو كون البيع بنفســه موضوعاً، فــإذا وجــد

---

١. كتاب البيع؛ ١: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

فى الخارج مصداق وجد بـه طبيعـة البيع التى هى الموضوع، وبمصـداق آخـر أيضـاً توجد الطبيعـة، فتصير محكومـة بالحلّيـة... وهكذا.[۱]

❊ ❊ ❊

فـ«البائع» و«البيّع» صادقان بتمام المعنى، على كلّ مـن أوجـد البيـع، فمـا ثبـت للطبيعـة يثبت لكل فرد، كما فى قولـه تعالى: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** فـإنّ الْبَيْـعَ فيــه نفـس الطبيعـة، والحلّيـة إذا ثبتت لها صارت كأنّها لازمـة للطبيعـة تشريعاً، فكـلّ موجـود وجد، وكان عين الطبيعـة، تثبت لـه الحلّيـة، وكذا الحال فى ثبوت الخيار، هذا بحسب ظهور اللفظ.[۲]

❊ ❊ ❊

ولا بأس بالإشارة إلى كيفيّة تعارض المطلق والمقيّد، حتّى يتبيّن حال ما نحن فيه.

فنقول: إنّ تعارض المطلق والمقيّد، ليس من سـنخ تعـارض العـامّ والخـاصّ؛ لأنّ الخاصّ بمدلوله اللفظىّ يعارض العامّ، ضـرورة أنّ الإيجـاب الكلّـى ينـاقض السـلب الجزئىّ فقوله: «كلّ عـالم يجـب إكرامـه» ينـافى بمفهومـه قولـه: «لا يجـب إكـرام النحويّين» ورفع التنافى بأحد الوجوه المتقدّمة، وأمّا المقيّد فلا يكون بمدلوله اللفظـىّ منافياً للمطلق.

بيانـه: أنّ الحكم بالإطلاق ليس لأجل ظهور لفظ المطلق فيـه؛ ضـرورة أنّ اللفـظ الموضوع للطبيعة ـ كـ «البيع» و «الرقبة» ـ لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعـة، لاغيرهـا

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۱: ۲۳۷.

۲ . كتاب البيع؛ ۴: ۹۹.

كالكثرات الفرديّة وغيرها، لكن جعل المتكلّم نفس الطبيعة موضوعةً للحكم ـ من دون ذكر قيد فی كلامه، بما أنّه فعل اختياریّ للفاعل المختار الذی بصدد البيان ـ موجبٌ لحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه نفس الطبيعة، من غير دخالة شیء اخر فيه.

فالحكم بالإطلاق وموضوع احتجاج العقلاء، لا يكون إلاّ الفعل الاختياریّ من الفاعل المختار، فيقال: لو كان شیء اخر دخيلاً فی موضوع حكمه، لكان عليه جعل الطبيعة مع القيد موضوعاً، لا نفسها، فالاحتجاج متقوّم بجعلها موضوعاً مع عدم بيان قيد اخر معها، لا بدلالة لفظ «البيع» على الإطلاق، أو على الأفراد، أو على عدم دخالة شیء فی مطلوبه؛ ضرورة خروجها كلّها عن مدلول اللفظ.

فإذا ورد دليل اخر بـ «أنّ البيع الغرری باطل»[1] لا يكون التعارض بينه وبين قوله: **أَحَلَّ اللّه الْبَيْعَ** تناقضاً فی المقال؛ ضرورة أنّ حكم البيع الغرریّ غير مقول لقوله تعالى: **أَحَلَّ اللّه الْبَيْعَ** لعدم دلالته على أفراد البيع وأصنافه.

وإن شئت قلت: إنّ التعارض فی المقام بين القولين والتلفّظين، بما أنّهما فعلان اختياريّان له، وفی العامّ والخاصّ بين الكلامين، بما لهما من المدلول.[2]

***

فقوله: **أحلّ اللّهُ البيعَ** مُطلق؛ معناه أنّ البيع تمام الموضوع للحلّية والنفوذ، ولا

---

١. راجع وسائل الشيعة؛ ١٢: ٣٣٠، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الحديث ٣؛ مستدرک الوسائل؛ ١٣: ٢٨٣، كتاب التجارة، أبواب التجارة، الباب ٣٣، الحديث ١ و راجع أيضاً مسلم؛ صحيح؛٣: ٣٣٣، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة و البيع الذی فيه غرر، الحديث٤؛ أبی داود؛ سنن؛ ٢: ٢٧٤، كتاب البيوع، باب بيع الغرر، الحديث ٣٣٧۶.

٢. التعادل و التراجيح: ٧٣ ـ ٧٥.

تكون حيثيّة أُخرى وقيد آخر دخيلين فى حلّيته، فإذا كان البيع تمام الموضوع، فكلّما تحقّق مع أيّة حيثيّة أو قيد يكون موضوعاً للحلّ بما أنّه بيع، ومن غير دخالة قيد ولا لحاظه.[١]

* * *

واستدلّ [٢] على المطلوب[٣] بقوله: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** ولابدّ من البحث فى مفاده وإطلاقه.

فنقول: الظاهر من صدر الاية وذيلها ـ أى قوله: **فَلَهُ مَا سَلَفَ** على احتمال، وقوله: **يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبَا**[٤] ـ هو التعرّض للربا الحاصل بالمعاملة، لانفس المعاملة الربويّة.

فحينئذٍ يحتمل فى قوله تعالى: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**[٥] أن يكون مرادهم بالتسوية مثليّة الربح الحاصل بالبيع للربا؛ أى الزيادة الحاصلة بالبيع الربوى، أو الأعمّ منه حتّى يشمل الربا القرضى، أو يكون مرادهم التسوية بين البيع الذى ليس فيه ربا، والبيع الذى فيه ذلك.

وعلى الاحتمال الأوّل: يكون معنى قوله تعالى: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**: أحلّ اللّه الزيادة الحاصلة بالبيع غير الربوى، وحرّم الزيادة الربويّة؛ ردعاً لزعمهم، ودفعاً

---

١. الاستصحاب: ١٢٥.

٢. جامع المقاصد؛ ۴: ۵٨؛ المكاسب: ٨٣.

٣. صحة المعاطاة.

۴. البقرة / ٢٧۶.

۵. البقرة / ٢٧۵.

لتوهّمهم.

ولاشبهة فی دلالة الاية علی هذا الاحتمال، علی صحّة البيع غير الربوی؛ ضرورة أنّ تحليل نتيجة المعاملة ليس تحليلاً مالكيّاً، بل لعلّه لايعقل أن يكون كذلک؛ لأنّ عمل المتعاملين ليس إلاّ تمليک الأعيان بالأثمان وتملّكها بها، وإباحة تصرّف المشتری فی الأعيان، والبائع فی الأثمان، من أحكام ملكيّتهما لهما، وفی الرتبة المتأخّرة عن حصول الملكيّة، وهی رتبة قطع يد المشتری عن الثمن، والبائع عن المثمن، فلاتأثير لإباحتهما، ولا معنی لها.

والإباحة فی عرض التمليک والتملّک ـ أو المتقدّمة عليهما ـ غير مقصودة لهما، ولا منشأة بإنشائهما كما هو واضح، فإذا أباح اللّه تعالی الزيادة والربح فی البيع، فلا محالة تكون تلک الإباحة لأجل مالكيّة المشتری أو البائع، ولا سبب للملكيّة غير البيع؛ ضرورة بطلان توهّم أنّ اللّه تعالی أحلّ الربح الحاصل بالبيع تعبّداً ومستقلّاً، بلاسببيّة البيع، وعلی رغم المتبايعين، فيكون ما قصدا غير واقع، وما وقع غير مقصود لهما.

وبالجملة: تحليل‌الربح تنفيذ لحصول الملكيّة، لاتحليل‌مستقلّ تعبّدی، وتنفيذ الملكيّة تنفيذ السبب المحصّل لها، لا جعل ملكيّة مستقلّة تعبّداً كما هو واضح.

وبهذا البيان يمكن الاستدلال بالاية علی بطلان البيع الربوی؛ بأن يقال: إنّ لازم تصحيحه بلا زيادة ـ فی مثل بيع المثل بالمثلين ـ هو التعبّد بوقوع ما لم يقصدا، وعدم وقوع ما قصدا، ولمّا كان هذا فی غاية البعد لدی العرف والعقل، فلا محالة تستلزم حرمة الزيادة عندهم البطلان.

وعلی الاحتمال الثانی: يكون قوله: **وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** بصدد دفع توهّم التسوية بين البيعين، ولا شبهة أيضاً فی دلالته علی الصحّة، سواء كان البيع هو

السبب أم المسبّب، بتقريب أنّ قولـه تعالى ذلک لردع توهّم التسويـة، وكانت دعواهم التسويـة لتصحيح أكل الربا، لا لمجرّد تسويـة إنشاء لإنشاء، أو مبادلـة لمبادلـة، بـل مرادهم أنّ البيع غير الربوی مثل الربوی فی تحصيل النتيجـة، وأنّ النتيجـة الحاصلـة منهما غير مختلفـة، ولازم ردعهم بأنّهما فـی هـذه الخاصيّـة ـ أی ترتّـب النتيجـة عليهما ـ ليسا مثلين، بل اللّه تعالى أحلّ البيع، فنتيجتـه الحاصلـة حلال، وحرّم الربا، فنتيجتـه حرام، هو صحّـة هذا، وفساد ذاک.

وبالجملـة: مقصود القائلين بالتسويـة بين البيعين هو التسويـة فی الربحين؛ ليدفعوا عن أنفسهم عار أكل الربا، والردع المتوجّـه إلى دفعـه ينفی التسويـة بينهما فی هـذه الخاصيّـة، ويثبت العار عليهم، وعليـه لا شبهـة فی دلالـة الايـة علـى الصحّـة إن كان المراد بالبيع السببی منـه، وعلى تنفيذ ما لدى العقلاء إن كان المراد المسبّبی منـه.

المراد بالحلّية والحرمة

ثمّ إنّ المراد بالحلّيـة والحرمـة التكليفيّـتان علـى الاحتمـال الأوّل، وتحتمـل التكليفيّـة على الاحتمال الثانی، وإن كان الأظهر هو الوضعيّـة علـى هـذا الاحتمـال؛ لأنّ الحلّ والحرمـة إذا نُسبا إلى الأسباب التی يتوصّل بها إلى شیء آخر ـ بـل إلـى مسبّبات يتوصّل بها إلى النتائج ـ يكونان ظاهرين فـی الحكـم الوضـعی؛ وتصـحيح الأسباب وتنفيذ المعاملـة.

لكن لابمعنى استعمالهما فی الحكم الوضعی أو التكليفی كما يتخيّل،[1] بل بمعنـى استعمالهما فی معناهما اللغوی؛ أی المنع وعدمـه، أو المنع والرخصـة، وإنّمـا يفهـم التكليف والوضع بمناسبات الحكم والموضوع.

---

١. المكاسب: ٨٣؛ الآملی؛ المكاسب و البيع (تقريرات المحقق النائينی)؛ ١: ١٣٢ ـ ١٣٣؛ المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٢٥؛ هداية الطالب: ١٦١.

كما أنّ الأمر كذلک فی صيغــة الأمر والنهی، فإنّهما فی الوضـعيّات والتكليفيّـات تستعملان فی معنی واحد، هو المعنی اللغوی؛ أی البعـث والزجـر، لكنّهمـا إن تعلّقـا بالعناوين النفسيّـة ـ كالصلاة والخمر ـ يفهم منهما أنّ المطلوب والمبغـوض نفسـهما، وأنّ البعث والزجر تكليفيّان.

وإن تعلّقا بمثل الأسباب ومالها آليّـة إلی تحصيل الغير، وكذا بشیء فی المركبات الاعتباريّـة المتوقّعـة منها الصحّـة والفساد، يفهم منهما الإنفاذ والإمضـاء، والصحّـة والفساد، والشرطيّـة، أو الجزئيّـة، أو المانعيّـة ونحوها.

فقولـه: «لاتشرب الخمر» كقولـه: «لاتصلّ فی وبر ما لايؤكل» فی استعمال النهی فی معناه الحقيقی؛ أی الزجر.

لكن تعلّقـه بالعنوان الأوّل، دالّ علی ممنوعيّـتـه الذاتيـة ومبغوضيتـه فی نفسـه، وبالثانی دالّ علی مانعيّـة الوبر عن الصلاة، لا حرمتـه التكليفيّـة؛ وأنّ لبســه فيها من قبيل وقوع حرام فی واجب؛ وذلک بمناسبـة الحكم والموضوع.

وكذا الحـال فـی الأمـر، بـل الظـاهر أنّ الحـال كـذلک فـی عنـاوين «الحـلّ» و«الحرمـة» و«الوجوب» و«الجواز» و«الفرض» و«المنـع» و«الرخصـــة» وغيرهـا، فإنّها مستعملـة فی معانيها الحقيقيّـة، لكن يفهم العرف ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ الوضع والتكليف.

فقولـه تعالی: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** وقولـه: «حلّت الصلاة فی كذا» وقولـه: «حرّم البيع الربوی» وقولـه: «حرّم الصلاة فی كذا» كقولـه تعـالی: **وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَـرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**[١] فی كون الاستعمال فی الجميع إنّما هو فی المعنی اللغوی الحقيقـی، وإن اختلفت فی إفادة الوضع والتكليف بلحاظ المتعلّقات.

---

١. الاعراف / ١٥٧.

فقول بعضهم: إنّ الحلّ فی الایة الکریمة استعمل فی القدر المشترک بین الوضع والتکلیف[1] کأنّه فی غیر محلّه فی المقام وسائر المقامات؛ لما عرفت.

ثمّ إنّ الدلالة فی المقام تکون علی الاحتمالین المتقدّمین مختلفة، ولا شبهة فی أنّ «البیع» فی الایة لم یستعمل فی الماهیّة الاعتباریّة والاثار المترتّبة علیها.

وکذا لا یراد بقوله: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** إفادة التکلیف والوضع؛ بمعنی أن یکون المراد أنّ البیع بعنوانه حلال وضعاً وتکلیفاً، وکذا فی الربا لو کان المراد به البیع الربوی کما لایخفی.

الإشکال فی إطلاق الایة والجواب عنه

ثمّ إنّ فی إطلاق الایة الکریمة إشکالاً:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر أنّها لیست فی مقام حلّیّة البیع وحرمة الربا، بل بصدد بیان نفی التسویة بینهما فی قبال من قال: **إِنَّما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** فتکون فی مقام بیان حکم آخر، فلا إطلاق فیها یدفع به الشکّ عن الأسباب المحتملة وغیرها.[2]

وأمّا ثانیاً: فلأنّ الظاهر من الایة أنّ قوله: **وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**... إلی آخره، إخبار عن حکم شرعی سابق، لا إنشاء فعلی للحلّ والحرمة؛ بقرینة قوله: **الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاّ كَمَا يَقُومُ الَّذی يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِکَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**.[3]

فلابدّ وأن یکون حکم البیع والربا مسبوقاً بالجعل، حتّی یتوجّه علی القائل بالتسویة التعییر والتوعید.

---

۱. المحقق الیزدی؛ حاشیة المکاسب؛ ۱: ۶۹.

۲. المحقق الخراسانی؛ حاشیة المکاسب: ۱۱، ۱۴۸؛ جامع المدارک: ۳: ۷۱.

۳. البقرة / ۲۷۵.

مضافاً إلى أنّ قولهم بالتسوية ظاهر فى مسبوقيّة سلبها، لا كلام ابتدائى، فظاهر الاية ـ والعلم عنده تعالى ـ الذين يأكلون الربا لايقومون إلاّ كذا، وذلك لأجل قولهم مخالفاً لقوله تعالى: **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** مع أنّ اللّه تعالى كان أحلّ البيع وحرّم الربا، فقولهم بما أنّه فى قبال حكم اللّه تعالى، صار موجباً للعذاب والعقاب الأُخروى.

فعليه لاتكون الاية بصدد بيان الحلّ والحرمة، بل بصدد الإخبار عن حلّيّة وحرمة سابقتين. ولعلّها كانتا بلسان رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم.

أو لعلّهما مستفادتان من نحو قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**[١] و **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**[٢] بضميمة بعض آيات تحريم الربا [٣] المخصصة له.

ولعلّها كانتا متقدّمتين فى النزول على قوله: **وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**... إلى آخره، وإن كانت آية وجوب الوفاء فى «المائدة»، التى يقال: إنّها أخيرة السور نزولاً[٤] لعدم ثبوت كونها بجميع آياتها كذلك، ولو سلّم ـ كما يظهر من بعض الروايات[٥] ـ ففيما عداها كفاية.

وبالجملة: لايصحّ التمسّك بإطلاق الاية؛ لاحتمال أن يكون الحكم المجعول سابقاً بنحو خاصّ، وكأنّ القائل بالتسوية ادّعى التسوية بين المجعولين، فلايظهر حال المجعول؛ هل هو مطلق، أو مقيّد؟

ويمكن دفعهما: بأنّ قوله تعالى: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا**... إلى آخره، إخبار عن قولهم،

---

١. المائدة / ١.

٢. النساء / ٢٩.

٣. آل عمران / ١٣٠: يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا أضعافاً مضاعفة.

٤. انظر التبيان فى تفسير القرآن؛ ٣: ٤١٣ ؛ مجمع البيان؛ ٣: ٢٣١ ؛ الدرّ المنثور؛ ٢: ٢٥٢.

٥. انظر تفسير العياشى؛ ١: ٢٢٨ ؛ البرهان فى تفسير القرآن؛ ١: ٤٣٠.

فلابدّ وأن يكون قولهم: «البيع كالربا» من غير تقييد؛ صوناً لكلامـه تعالى عن الكذب، فيظهر منـه أنّهم فى مقام بيان تسويـة مطلق البيع غير الربوى لمطلق البيع الربـوى، أو مطلق نتيجـة الأوّل للثانى على الاحتمالين المتقدّمين.

فحينئذٍ يكون إخبار اللّه تعالى بأنّ اللّه أحـلّ البيـع وحـرّم الربـا موافقـاً لقـولهم موضوعاً؛ أى يكون الموضوع فى قولـه: **وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** هو الموضوع لقـولهم: **إِنَّمَـا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** فيكون إخباراً بتحليلـه مطلق البيع، وتحريمـه مطلـق الربـا. وبعبـارة أخرى: إنّ قولهم: **الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** ثابت بحكايـة اللّه تعالى؛ إذ كان بصدد بيان حكايـة قولهم، ولا يعقل تخلّف حكايتـه عن قولهم إطلاقاً وتقييـداً، وقـولهم بنحـو الإطـلاق كاشف عن كونـه مرادهم بالطريق العقلائى، فيثبت أنّهم ادّعوا مماثلـة مطلـق البيعـين، وأخبر اللّه تعالى بأنّـه أحلّ البيع الذى قالوا إنّـه مماثل للربا، وحرّم الربا، فـالإخبـار بنحو الإطلاق ـ بالقرينـة المتقدّمـة ـ حاكٍ عن تحليلـه مطلق البيع، وتحريمـه مطلق الربا، فتأمّل.[1]

لايقـال: لو كان إخباراً لما أمكنت مطابقتـه للواقع؛ لانّ غير البيع الربـوى لايكـون حلالاً مطلقاً، كبيع الغرر، والمنابذة، والملامسـة وغيرها.

فإنّـه يقال: ـ مضافاً إلى إمكان أن يكون هـذا الإخبـار قبـل ورود تحـريم تلـك البيوع، وكأنّ البيع قبلـه على قسمين: صحيح محلّل هو غير الربوى، وفاسد محرّم هو الربوى ـ إنّـه إخبار على فرضـه عن التحليل القانونى، ولايلزم أن يكون إخباراً عنـه بمخصّصاتـه ومقيّداتـه، كما أنّ إخبارات الائمـة: وفتاويهم يمكن أن تكون كذلک، أو

---

۱. وجهه أن قولهم: ان البيع مثل الربا أيضاً فى مقام بيان التسوية، فلا اطلاق له، مع امكان ان يقال: ان الظاهر من الاية صدراً و ذيلاً أنها بصدد بيان تحريم الربا لاتحليل البيع، لأن تحليله لم يكن محطّ كلامهم، فلا اطـلاق فيـه مـن هـذه الجهة [منه قدس سره].

لمصالح هم أعلم بها، لعلّ منها فتح باب الاجتهاد الذى بــه بقاء الدين القويم.

جواب آخر فى دفع الإشكال

ثمّ إنّ هنا كلاماً آخر لدفع شبهــة عدم كونــه فى مقام البيان، وهو أنّ ردع القائلين تارةً: يكون ببيان عدم التسويــة، بأن يقال: إنّهما غيــر مثلــين، فــإنّ أحــدهما حــلال، والاخر حرام.

وأُخرى: يكون ببيان حكم الموضوعين؛ ليكون ردعاً لهم بلازم الكلام، نحو الايـــة الشريفــة، فإنّها ردع لهم ببيان حكم الموضوعين، فحينئذٍ تكون فى مقام بيان حكمهما، ليترتّب عليــه ردعهم، وهذا لايضرّ بالإطلاق فتأمّل.

وبما ذكرناه يدفع توهّم كون الايــة فى مقام التشريع، فلا إطلاق لها.[1]

ويمكن أن يوجّــه كون الايــة فى مقام الإنشاء بوجــه بعيد؛ بأن يقــال إنّ قولـــه: **الَّذينَ يَأكُلُونَ الرِّبَا**... إلى آخره، إخبار عن حالهم فى القيامــة، وقوله: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ**... إلى آخره، إخبار عن قولهم فى الدنيا، بعد تحليل البيع، وتحريم الربا بنحو الإخبار عن الغيب، فيكون قولــه: وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ إنشاءً.

وحاصل المعنى: أنّ آكل الربا كذا وكذا فى الاخرة؛ لقولــه: **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثلُ الرِّبَا فى الدنيا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** أى بعد هذا التحليل والتحريم، فتأمّل.[2]

* * *

وأمّا الصور التى لايعدّ الوقف فيها فاقد المنفعة، بل قليــل المنفعـــة: إمّــا لخــراب

---

١. المحقق الخراساني؛ انظر حاشية المكاسب: ١١، ١٤٧ ؛ جامع المدارك؛ ٣: ٧١.

٢. كتاب البيع؛ ١: ٩٠ ــ ٩٨.

الوقف، أو لعوارض أُخر، فربّما يقال فيها: إنّ مقتضى الأصل عدم جواز بيعه:[١]

أمّا على القول: بأنّ جواز البيع ينافى الوقف؛[٢] فلأنّ الأصل بقاء الوقف مع الشكّ فى عروض المجوّز، ومع تحقّق الوقف تعبّداً يمتنع البيع؛ لأنّه عبارة أُخرى عن ممنوعيّته.

وأمّا على القول: بأنّ الوقف يبطل بالبيع،[٣] فمقتضى استصحاب الوقف إلى حال تحقّق البيع، عدم حصول النقل؛ للتضادّ بينهما، ولانحتاج إلى إثبات عدم حصول النقل حتّى يقال: إنّه مثبت، بل ثبوت الوقف كافٍ لامتناع النقل.

بل يمكن أن يقال: إنّ من أحكام بقاء الوقف، عدم كونه ملكاً للمشترى، فتأمّل.

إلاّ أن يقال ــ مع البناء على عدم إطلاق لأدلّة بطلان بيع الوقف، يشمل حال عروض العوارض، كما مرّ مفصّلاً: إنّ مرجع الشكّ فى صحّة البيع وعدمها، إلى الشكّ فى تقييد إطلاق أدلّة نفوذ البيع وعمومها؛ ضرورة أنّ إطلاق نحو **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** على فرضه، وعموم دليل وجوب الوفاء بالعقود[۴] وإطلاقه، كما يدفعان الشكّ فى اعتبار شىء فى نفس البيع والعقد، كالعربيّة، وتقديم الإيجاب على القبول، كذلك يدفعان الشكّ فى اعتبار شىء فى المتعاملين أو العوضين.

فدليل عدم جواز شراء الوقف، مقيّد لإطلاق حلّية البيع، ومخصّص لعموم وجوب الوفاء بالعقد، ومع عدم الإطلاق فى المخصّص، يؤخذ بالقدر المتيقّن، ويعمل بالعامّ والمطلق فى المورد المشكوك فيه.

---

١. المحقق الخراسانى؛ الوقف: ۶۶.

٢. جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣۵٨.

٣. المكاسب: ١۶۴.

۴. المائدة / ١.

ومعـه لا مجال للتمسّـک بالأصـل حتّـی أصالــة بقـاء الوقـف علـی مسـلک «الجواهر» فضلاً عمّا هو الحقّ؛ من بقاء الوقف إلی زمان البیع، فإنّ لازم دلیـل نفـوذ البیع وحلّیتـه فی مورد عروض العوارض، بطلان الوقف علی المسلکین، وهـو مقـدّم علی الأصل تقدّم لسان الأمارات علیـه.[1]

***

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا إنْ کُنْتُمْ مُؤْمنینَ فَإنْ لَّـمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ وَ رَسُـولِهِ وَ إنْ تُبْـتُمْ فَلَکُـمْ رُؤُوسُ أَمْـوالِکُمْ لاتَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ[2]

والقسم الثـانی: الربا القرضیّ ممّا حرّمـه الشارع، وشدّد علیـه النکیـر بمـا لا مزیـد علیـه کتاباً وسنّـة، وقد عدّ الکتاب أخذ الزائد عن رأس المـال ظلمـاً، فقـال تعـالی شأنــه: **وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِکُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ** فأخذ الزیادة ظلم.

وقد نزلت الایـة الشریفـة ـ علی ما فی التفاسیر ـ[3] فی خالد بن الولیـد أو غیـره ممّن کان أربی فی الجاهلیـة، و أراد الأخذ فی الإسلام، فنهاه اللّه تعالی.

ومعلوم أنّ کونـه ظلماً وفساداً أوجب حکم اللّه تعالی بالتحریم، فالتحریم معلول الظلم بدلالـة ظاهر الایـة الکریمـة، والظلم علّتـه أو حکمتـه، کما أنّ الأخـذ إیـذان بحرب اللّه تعالی رسولـه ـ صلیاللّه علیه و آله و سلم.

وفی روایـة محمّد بن سنان: أنّ علیّ بن موسی الرضا ـ علیه السلام ـ کتب إلیـه:

---

۱. کتاب البیع؛ ۳: ۲۳۱ ـ ۲۳۲.

۲ . البقرة / ۲۷۸ ـ ۲۷۹.

۳ . التبیان؛ ۲: ۳۶۵ ؛ مجمع البیان؛ ۲: ۶۷۳؛ التفسیر الکبیر؛ ۷: ۱۰۶.

«وعلّـة تحريم الربا لما نهى اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عنـه، ولما فيـه من فساد الأموال؛ لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الاخر باطلاً...».

إلى أن قال: «وعلّـة تحريم الربا بالنسيئـة لعلّـة ذهاب المعروف، وتلف الأموال، ورغبـة الناس فی الربح، وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما فی ذلک من الفساد والظلم وفناء الأموال».[1]

وفی صحيحـة هشام بن الحكم: أنّـه سأل أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن علّـة تحريم الربـا.

فقال: «إنّـه لو كان الربا حلالاً، لترک الناس التجارات وما يحتاجون إليـه، فحرّم اللّه الربا؛ لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقـى ذلک بينهم فی القرض».[2]

ثمّ إنّ الاقسام التی ذكرناها، منها: ما لا يكون بحسب العرف وعنـد العقـلاء مـن الربا، وهو أوّل القسمين من القسم الأوّل؛ فإنّ قيمـة منّ مـن الأرزّ العنبـر إذا سـاوت منّين من غيره، لا تعدّ مبادلـة منّ منـه بمنّين ربا؛ إذ لا نفع ولا زيـادة فـی ذلـک إلاّ حجماً، والزيادة الحجميّـة ليست ميزاناً للنفع والزيادة فی التجارة.

وكذا الحال إذا بودلت الليرة الإنگليزيّـة بالليرة العثمانيّـة، مع زيادة تكـون معهـا مساويـة للأُولى فی القيمـة السوقيّـة، لا يكون ربا ولا زيادة.

وكذا الحال فی كلّ مثلين كانا كذلک، فإذا فرض أنّ الدرهم الكويتیّ يكون ضعف

---

١ . الفقيه؛٣: ٣٧١ ؛ عيون أخبـار الرضـا (ع)؛ ٢: ٩٣ ـ ٩٤ ؛ علـل الشـرائع: ٤٨٣ ؛ وسـائل الشـيعة؛ ١٨: ١٢١، كتـاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١، الحديث ١١.

٢ . الفقيه؛ ٣: ٣٧١ ؛ علل الشرائع: ٤٨٢، مع اختلاف يسير ؛ وسـائل الشـيعة؛ ١٨: ١٢٠، كتـاب التجـارة، أبـواب الربـا، الباب ١، الحديث ٨ .

قيمة العراقیّ، فاشتراء الواحد بالاثنين لا زيادة فيه ولا نفع ولا ربا.

وأولى بذلک ما الحق بالمثليّات، كالشعير بالحنطة، والفروع بالاصول، فإذا بودل منّ من السمن بأمنان من اللبن أو الجبن، لا يكون ذلک من الربا بحسب نظر العرف وبحسب الواقع، كما أنّ المبادلات بالفضل فيها لا فساد فيها ولا ظلم، ولا توجب انصراف الناس عن التجارات والزراعات، وهو واضح.

وأمّا الربا القرضیّ، وكذا مبادلة منّ مساو فی الأوصاف بمنّين نسيئة مثلاً، ففيه ما ذكر من الفساد والظلم، وتزلزل السوق، وغيرها من المفاسد المذكورة فی كتب علماء الاقتصاد.

ثمّ إنّ الإشكال المتقدّم والعويصة والعقدة المشار إليها، إنّما هی فی تجويز الحيلة فی هذين القسمين ـ أی الربا القرضیّ، والربا المعاملیّ ـ فی المتساويين بحسب القيمة السوقيّة.

وأمّا تجويزها فی القسم الأوّل، فلا إشكال فيه أصلاً، ولا عقدة ولا عويصة؛ لأنّ المثليّات كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع، وقد تنخفض، واشتراء منّ من الحنطة الجيّدة بمنّين أو بأمنان من الشعير، كاشتراء سائر الأمتعة بقيمتها السوقيّة، واشتراء دينار أو درهم له قيمة سوقيّة تساوی دينارين من غير صنفه، أو درهمين كذلک، ليس فيه إشكال وعويصة رأساً.

بل لعلّ سرّ تحريم الشارع المقدّس المبادلة فيها ـ إلاّ مثلاً بمثل ـ خارج عن فهم العقلاء، وإنّما هو تعبّد، فالحيلة فی هذا القسم لا إشكال فيها.

وأمّا القسمان الاخران؛ أی الربا القرضیّ، والمعاملیّ الذی يعامل ربويّاً، فلم ترد فيهما حيلة على ما يأتی الكلام فيه، إلاّ فی بعض الأخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً ومتناً، أو القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلک.

بل لو فرض ورود أخبار صحيحة دالّة على الحيلة فيهما، لابدّ من تأويلها، أو ردّ علمها إلى صاحبها؛ ضرورة أنّ الحيل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل التجارات وغيرها ممّا هى مذكورة فى الكتاب والسنّة.

فإذا فرض أنّ القرض إلى سنة بربح عشرين فى مائة ظلم، فلو عمل بالحيلة، وباع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة إلى سنة، كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا إشكال.

ولو كان فى مبادلة أكرار من الحنطة بضعفها إلى سنة ـ مع تساوى جنسهما صنفاً وصفة ـ ظلم وفساد، لا يعقل إخراجه عنهما بضمّ منديل إلى الناقص، وهو واضح، كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد.

وإن شئت قلت: لو ورد نصّ فى الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنّة المستفيضة، وليس من قبيل التقييد والتخصيص.

ولو قيل: إنّ ما ذكر من الظلم والفساد، نكتة جعل الحكم لا علّته.

يقال: هذا مسلّم، لكنّ ذلك يوجب صحّة التخصيص والتقييد، وأمّا المخالفة لتمام الدلالة فلا يمكن تصحيحها بذلك، وفى المقام إذا كانت الحكمة فى حرمة الربا ما ذكر من المفاسد، لايجوز التخلّص عنها فى جميع الموارد؛ بحيث لا يشذّ منها مورد، للزوم اللغو فى الجعل.

فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وأفراده ـ مع تغيير عنوان ـ لا يوجب نقصاً فى ترتّب تلك المفاسد، من قبيل التناقض فى الجعل، أو اللغوية فيه.

ثمّ إنّه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصحّحة لأكل الربا نتيجة، فلم لم ينبّه عليها رسول اللّه نبىّ الرحمة ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ ؛ لئلاّ تقع الاُمّة فى

ذلک الحرام الذی هو إیذان بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ و «درهم منه أعظم مـن سـبعین زنیـة بذات محرم»[۱] وفی نقل أنّـه ـ صلیاللّه علیه و آله و سلم ـ کتب إلـی عاملـه فی مکّـة بقتال المرابین إن لم یکفّوا عن المراباة ؟![۲]

فلو کان الانتفاع بمثل الربا جائزاً بسهولـة، وإنّما یحتاج إلی ضمّ شیء إلی شیء، أو تغییر کلام، لما احتاج إلی کلفـة القتال وقتل النفوس، بل کان علیـه ـ صلیاللّـه علیه و آله و سلم ـ تعلیم طریق الحیلـة؛ حفظاً لدماء المسلمین.

فیعلم ممّا ذکر وما لم یذکر: أن لا سبیل إلی الحیلـة فی تلک الکبیرة الموبقـة.[۳]

* * *

وعن «نهج البلاغـة» عن علیّ ـ علیه السلام ـ فی کـلام لـه: «إنّ رسـول اللّـه ـ صلیاللّه علیه و آله و سلم ـ قال لـه: یا علیّ إنّ القوم سیفتنون بأموالهم...» إلی أن قال: «ویستحلّون حرامـه بالشبهات الکاذبـة، والأهواء الساهیـة، فیستحلّون الخمـر بالنبیذ، والسحت بالهدیّـة، والربا بالبیع».[۴]

وکیف کان: إن صدق علی أمثال تلک الحیل «الربـا» ولـم تخرجهـا الحیـل عـن

---

۱. نحو ما عن أبی عبدالله ـ علیه السلام ـ وقال: «درهم ربا أشد من سبعین زنیة کلها بذات محرم» و نحو ما عن جعفر بن محمد، عن النبی ـ صلی الله علیه وآله و سلم ـ فی وصیته لعلی ـ علیه السلام ـ قال: «یا علی، الربا سبعون جـزء فأیسرها مثل أن ینکح امّه فی بیت الله الحرام، یا علی، درهم ربا أعظم عندالله من سبعین زنیة کلها بـذات محـرم فـی بیت الله الحرام ».

۲. الدرّ المنثور؛ ۱: ۳۶۶.

۳. کتاب البیع؛ ۲: ۵۴۲ ـ ۵۴۶.

۴. عبده؛ نهج البلاغه: ۳۳۷ ؛ صبحی الصالح؛ نهج البلاغة: ۲۲۰ ؛ وسائل الشیعة؛ ۱۸: ۱۶۳، کتاب التجارة، أبواب الربـا، الباب ۲۰، الحدیث ۴.

الموضوع، فتكون تلك الروايات وأمثالها مخالفة للكتاب والسنّة القطعيّة.

ولو منع عن ذلک، وقيل: بأنّه عنوان آخر، وكان البيع داعياً للتأخير أو القرض، فالتخالف والتنافى بينها وبين الأخبار الصحيحة المتقدّمة والكتاب بحاله.

بيانه أنّ قوله تعالى: **وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَ لاَ تُظْلَمُونَ** ظاهر فى أنّ أخذ الزيادة عن رأس المال ظلم فى نظر الشارع الأقدس، وحكمة فى الجعل إن لم نقل بالعلّية، وظاهر أنّ الظلم لايرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله.

وقد مرّ: أنّ الروايات الصحيحة وغيرها علّلت حرمة الربا بأنّه موجب لانصراف الناس عن التجارات واصطناع المعروف، وأنّ العلّة كونه فساداً وظلماً.[1]

ومعلوم أنّه إذا قيل: «إنّ أخذ الزيادة بالربا ظلم» وقيل: «خذ الزيادة بالحيلة وبتغيير العنوان» يرى العرف التنافى بينهما والتدافع فى المقال.

نظير أن يقول: «إنّ شرب الخمر حرام، ولعن رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ شاربه وساقيه...» إلى آخره، ويقول أيضاً: «إنّ شربها لفسادها وسكرها» ثمّ يقول: «لابأس بإلقائها فى كبسولة وأكلها مع ترتّب الفساد والسكر» فإنّه يعدّ ذلک تناقضاً فى المقال، وتنافياً فى الحكم، ولا يصحّ أن يقال: إنّ الشرب حرام، لا الأكل، وإنّ العلّة حكمة للتشريع.

أو يقال: «إنّ بيع المصحف من الكافر حرام، والعلّة فيه أن لا يدخل المصحف فى سلطة الكفّار» ثمّ يقال: «لابأس بهبته»، فهل يصحّ أن يقال: إنّ البيع حرام، والبيع ليس هبة، والعلّة ليست علّة حقيقيّة، بل حكمة للحكم؟!

والمقام كذلک؛ فإنّ اللّه تعالى سمّى الربا «ظلماً» والأخبار ناطقة بأنّ علّة

---

١ . وسائل الشيعة؛ ١٨: ١٦٢، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٢٠.

تحريمه ذاك وذلك، ثمّ وردت عدّة أخبار بأن لا بأس بأكل هذه الزيادة بحيلة، مع أنّ المفاسد تترتّب عليه عيناً وبلا فرق بينهما، فهل يكون ذلك إلاّ تهافتاً فى الجعل، وتناقضاً فى القانون، بل لغويّة فيه مع تلك الاستنكارات والتشديدات؟!

وهل ترضى بالقول: بارتكاب الائمّة: ما تترتّب عليه تلك المفاسد بحيلة؟! [١]

* * *

لاينبغى الإشكال فى عدم جواز تأجيل الثمن الحالّ ـ بل مطلق الدين ـ بأزيد منه؛ فإنّه رباً محرّم، وكذا لو كان القرض إلى أجل، فزاد فيه مقابل زيادة عينيّة أو حكميّة؛ لأنّه من الربا عرفاً، ولايحلّل الربا بالتخلّص عنه بالحيلة؛ بأن يصالحه فى مقابل الإمهال بشىء، أو بغير ذلك.

ومن تأمّل فى الايات[٢] والروايات[٣] الواردة فى باب الربا ـ هذا السحت الذى يستجلب من المفاسد والمشاكل ما لايحصى، ولقد عدّه اللّه تعالى فى كتابه من الظلم فقال: **فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ ولاتُظْلَمُونَ** وما ورد فى الروايات من التشديد عليه، وأنّ الدرهم منه كذا وكذا ـ[٤] لعلم أنّه لايحلّ ولايجوز؛ بالتخلّص منه بتغيير العبارة أو العنوان، مع بقاء واقع الربا بحاله.

مثلاً: لو وهبه عشرين ديناراً؛ ليقرضه ألفاً إلى شهر، حرم ولو لم يكن فى القرض شرط الزيادة.

---

١. كتاب البيع؛ ٢: ٥٥٢ ـ ٥٥٤.

٢. البقرة / ٢٧٥ ـ ٢٧٩؛ آل عمران / ١٣٠؛ النساء / ١٦١.

٣. وسائل الشيعة؛ ١٨: ١١٧، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١.

٤. وسائل الشيعة؛ ١٨: ١١٧، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١، الحديث ١، ٦، ١٩، ٢١، ٢٢.

ففی المقام وإن لم یکن شرط الزیادة فی القرض، وإنّما زاد شیئاً لتأخیر الـثمن أو القرض، لکنّــه محرّم؛ إمّا لصدق «الربا» علیــه کما هــو کـذلک عرفـاً، أو لانسـحاب مفسدة الربا فیــه.

وبالجملـة: لایجوز بوجـه من الوجوه التخلّص منـه بالحیل التی ذکروها.[1]

وما ذکرناه إنّما هو فی الربا القرضی، وأمّا قضیّــة بیع المثل بالمثل، فهو أمر آخـر غیر مربوط بالربا، وإن اُطلق علیــه «السمــة» والتفصیل فی محلّــه.

وتدلّ علی الحکم روایــة محمّد بن مسلم، عن أبــی جعفـر ـ علیــه السـلام: فــی الرجل یکون علیــه دین إلی أجل مسمّی، فیأتیــه غریمــه فیقول: أنقدنی من الذی لی کذا وکذا، وأضع لک بقیّتــه، أو یقول: أنقدنی بعضاً، وأمدّ لک فی الأجل فیما بقی.

فقال: «لا أری بــه بأساً ما لم یزد علی رأس مالــه شـیئاً، یقـول اللّـه عزّوجــلّ: **فَلَکُمْ رُؤُوسُ أمْوَالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ**».[2]

وهی ظاهرة الدلالــة فی أنّ الزیادة علی رؤوس الأموال ـ ولو بإعطائها للتأجیل ـ رباً، وأنّها من الظلم المحرّم.

ویؤیّده ما عن ابن عبّاس: من أنّ قولــه تعــالی: **أحَلَّ اللّه البَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا**[3] نــزل فی زیادة المال لزیادة الأجل فی الدیون الحالّــة.[4] [5]

***

---

۱ . الحدائق الناضرة؛ ۱۹: ۲۶۹ ؛ جواهر الکلام؛ ۲۳: ۳۹۶ ؛ ملحقات العروة الوثقی؛ ۲ ـ ۳: ۴۹ ـ ۵۰.

۲ . الفقیه؛ ۳: ۲۱ ؛ وسائل الشیعة؛ ۱۸: ۳۷۶، کتاب التجارة، أبواب الدین و القرض، الباب ۳۲، الحدیث ۱.

۳ . البقرة / ۲۷۵.

۴ . مجمع البیان؛ ۲: ۶۷۰.

۵ . کتاب البیع؛ ۵: ۵۲۷ ـ ۵۲۹.

وهو الأخذ بالكفّ أو باليد على ما في اللغة،[١] والذي يظهر من التأمّل في موارد استعماله الحقيقي والمناسبات اللغوية، أنّ القبض بالمعنى المصدري، هو الأخذ بالقبضة، والإقباض هو جعل الشيء في قبضته.

والقبضة إمّا نفس الكفّ في حال انقباضها، أو المأخوذ بها في حاله، كما هو الظاهر من قوله تعالى: **فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ**.[٢]

وكذا من قوله ـ عليه السلام: «ما زاد على القبضة ففي النار»[٣] أي اللحية.

وقوله ـ عليه السلام: «هذا من الصدقة، تعطى المسكين القبضة بعد القبضة».[٤]

والمقبض من السيف وقبضته محلّ يقبض؛ أي ما وقع في قبضتك... إلى غير ذلك من الاستعمالات.

وعلى ذلك: يكون معناه الحقيقي أخذ الشيء بقبضتك؛ أي كفّك مقبوضة، مقابل كونها مبسوطة.

ولايخفى: أنّ القبض والإقباض ليسا كالوجود والإيجاد؛ لأنّ الإقباض جعل الشيء في قبضة غيره، والقبض أخذه بقبضته، وهما غير متلازمين، فضلاً عن أن يكونا واحداً حقيقة، ومختلفين اعتباراً.

فقد يقبض الشيء من دون إقباض من أحد، كما أنّه قد يتحقّق الإقباض من دون تحقّق القبض، كما لو جعل شيئاً في حال نوم الشخص في قبضته؛ إذ لايتحقّق منه

---

١ . لسان العرب؛ ١١: ١٤ ؛ القاموس المحيط ؛ ٢: ٣٥٤ ؛ أقرب الموارد؛ ٢: ٩٥٩.

٢ . طه / ٩٦.

٣ . الكافي؛ ۶: ۴٨٧ ؛ وسائل الشيعة؛ ٢: ١١٢، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ۶۵، الحديث ١.

۴ . الكافي؛ ٣: ۵۶۵ ؛ تهذيب الأحكام؛ ۴: ١٠۶ ؛ وسائل الشيعة؛ ٩: ١٩۵، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الغلات، الباب ١٣، الحديث ١.

الأخذ بقبضتــه، بل يقع فيها.

معنى القبض فى المعاملات

ثمّ لايخفى: أنّ القبض فى الموارد التى يكــون لــه فيهـا حكـم فــى المعـاملات ونحوها، لم يستعمل بمعناه الحقيقى؛ لقيام القرينــة العامّــة العقلائيّــة فيها على التوسّع، بل وقيام القرينــة اللفظيــة عليــه فى كلّ مورد ورد فيـــه القــبض بعنوانـــه موضــوعاً للحكم، حتّى فى بيع الصرف الذى فيــه الدنانير والدراهم؛ ضرورة عدم اعتبار القــبض بالمعنى الحقيقى اللغوى فيــه، بل لايعتبر الأخذ باليد أيضاً.

فقولــه ــ عليه السلام ــ فى بعض روايات بيع الصرف: «يدفع إليــه الورق، ويقبض منــه الدنانير»[1] ليس المراد منهما إلاّ الأخذ والإعطاء عرفاً، فلو وضعــه عنده، وعمــل صاحبــه كذلک، صحّ الدفع والقبض.

وما فى بعضها: «لايبتاع رجل فضّــة بذهب إلاّ يداً بيد»[2] لــيس المــراد منـــه إلاّ التكنيــة عن النقد.

وقولــه ــ عليه السلام: «فلا تفارقــه حتّى تأخذ منــه»[3] لــيس المــراد إلاّ الأخــذ العقلائى العرفى.

فيعلم: أنّ القبض هو الأخذ، فلو كان الذهب فى كيس أو صندوق، ووضعــه عنده،

---

۱. الكافى؛ ۵: ۲۵۲ ؛ تهذيب الأحكام؛ ۷: ۹۹ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱۸: ۱۶۷، كتــاب التجــارة، أبــواب الصــرف، البــاب ۲، الحديث ۱.

۲. الكافى؛ ۵: ۲۵۱ ؛ تهذيب الأحكام؛ ۷: ۹۹ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱۸: ۱۶۸، كتــاب التجــارة، أبــواب الصــرف، البــاب ۲، الحديث ۳.

۳. تهذيب الاحكام؛ ۷: ۹۹ ؛ الاستبصار؛ ۳: ۹۳ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱۸: ۱۶۹، كتاب التجــارة، أبــواب الصــرف، البــاب ۲، الحديث ۸.

وجعلـه تحت يده، صدق الأخذ وسائر العناوين.

وأولى بذلک القبض الواقع بعنوانـه فی سـائر الأبـواب، کبـاب الـرهن، والهبــة، والوقف، والبیع فی التلف قبل القبض، ونحو ذلک؛ فإنّ المبیـع والمرهـون والموهـوب والموقوف غالباً أو فی کثیر من الموارد، لیس ممّا یؤخذ بالقبضـة والیـد، ففـی تلـک الموارد قامت القرینـة القطعیّـة علی عدم اعتبار القبض بمعناه الحقیقی.

فالحدیث النبوی: «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّیـه»[1] وفی حدیث اخـر: «علـی الید ما قبضت...»[2] وفی ثالث: «علی الید ما جنت...»[3] لیس دالاً علی اعتبـار القـبض بالید والأخذ والاجتناء بها، بل القرینـة قائمـة علی التوسعـة.

وعلی هذا: لایکون القبض المعتبر فی المعاملات ونحوها، مختلفاً بحسب المـوارد، ولایکون المراد بالإقباض إلاّ الردّ والتأدیـة عرفاً.

ففی الرهن الذیورد فیـه: «لا رهن إلاّ مقبوضاً»[4] وقولـه تعالی: **فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ**[5] إذا جعل المرهون تحت اختیار المرتهن وقدرتـه، تحقّق القبض المعتبر.

کما یتحقّق بـه القبض الموجب للخروج عن الضمان، المستفاد من النبـوی: «کـلّ مبیع تلف قبل قبضـه فهو من مال بائعـه»، [6] وکذا فی غیره من الموارد، ولایعتبر أزید ممّا ذکر.

---

۱ . عوالی اللآلی؛ ۱: ۲۲۴ ؛ مستدرک الوسائل؛ ۱۴: ۸، کتاب الودیعة، الباب ۱، الحدیث ۱۲ و ۱۷: ۸۸، کتـاب الغصب، الحدیث ۴ ؛ أحمد؛ مسند؛ ۵: ۱۲ ؛ أبی داود؛ سنن ؛ ۲: ۳۱۸ ؛ البیهقی؛ السنن الکبری؛ ۶: ۹۵.

۲ . غنیة النزوع: ۲۸۰.

۳ . الانتصار، ضمن الجوامع الفقهیّة: ۱۹۲.

۴ . تهذیب الأحکام؛ ۷: ۱۷۶ ؛ وسائل الشیعة؛ ۱۸: ۳۷۸، کتاب الرهن، الباب ۳، الحدیث ۱.

۵ . البقرة / ۲۸۳.

۶ . عوالی اللآلی؛ ۳: ۲۱۲ ؛ مستدرک الوسائل ؛ ۱۳: ۳۰۳، کتاب التجارة، أبواب الخیار، الباب ۹، الحدیث ۱.

وعليه فلا إشكال في عدم اعتبار القبض بمعناه الحقيقي، حتّى فيما اعتبر فيه القبض بعنوانه، كما لاينبغي الإشكال في صدقه عرفاً بالمعنى المجازي الموسّع، مع تحقّق التأدية، والأخذ، والإعطاء، والردّ وأمثالها.

وإن شئت قلت: مع تعذّر المعنى الحقيقي في جميع الأبواب، لا وجه للأخذ به في بعض المصاديق، كالدنانير، والأحجار الكريمة، ونحوهما؛ لأنّ استعماله في جميع الأبواب على نسق واحد، ويكون استعماله فيما يمكن فيه إرادة الحقيقة، نحواستعماله فيما يتعذّر فيه المعنى الحقيقي.

بل مايمكن فيه تحقّق المعنى الحقيقي، لم يتفوّه باعتباره أحد من الفقهاء؛ بأن يقول: لابدّ من جعله في كفّه، وجعله مقبوضاً، فاعتبار الأخذ باليد أو الجارحة، واضح الإشكال والفساد.

وعلى ذلك: فلابدّ من الحمل على ما يناسب المعنى العرفي والاعتبار العقلائي، وليس في اعتبارهم في القبض والتسليم والتحويل وما شابه ذلك، إلاّ معنى واحد.

والأنسب بالمعنى الحقيقي بحسب العرف وموارد الاستعمال، هو الاستيلاء والاستبداد به، من غير حاجة إلى ضمّ التصرّف الخارجي؛ لأنّ الاستعمال الشائع في القبضة والقبض والمقبوض ونحوها، هو الأخذ بما يعمّ الاستيلاء والأخذ باليد، كقوله تعالى: **وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**[1] وكقولهم: «الملك في قبضة فلان».

فكما أنّ عنوان القبض والتسلّم والتحويل، صادق في غير المنقول بنفس الاستيلاء الحاصل بالتخلية، وجعله تحت يده يفعل به ما يشاء، كذلك صادق في المنقول كائناً ما كان، وفي أيّ مورد أُخذ عنوانه موضوعاً للحكم.

---

١. الزمر / ٦٧.

كفاية مجرّد الاستيلاء في الخروج عن ضمان المبيع

نعم، يمكن أن يقال: إنّ القبض الموجب لرفع الضمان، يحصل بمجرّد ما ذكر، ولـو لم يكن القابض راضياً، بل مع إظهار الكراهـة، وفي غيره يحصل مع الإذن بلا إشكال، ومع الرضا أيضاً.[١]

---

١. كتاب البيع؛ ٥: ٥٤٧ ـ ٥٥١.


سورة آل‌عمران

سورة آل‌عمران

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَاللّه الإِسْلامُ وَ مَااخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ ماجاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآياتِ اللّه فَإِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ[1]

تنبيه آخر

فی كفر منكر الضروری ونجاسته

قد اختلفت كلماتهم فی كفر منكر الضروری ونجاسته، فلابدّ من تمحيص البحث فی منكره بما هو؛ فی مقابل منكر الاُلوهية والنبوّة.

وأمّا البحث عن المنكر الذی يرجع إنكاره إلی إنكار الله تعالی أو النبی ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ فهو خارج عن محطّ البحث؛ ضرورة أنّ الموجب للكفر حينئذ هو إنكار الأصلين لا الضروری، وهو بأیّ نحو موجب له، نعم أحد مبرزاته إنكار الضروری أحياناً.

فالبحث المفيد هاهنا: هو أنّ إنكاره مستقلاً موجب للكفر كإنكارهما أو لا؟

ثمّ إنّ القائل: بأنّ إنكاره موجب له إذا رجع إلی إنكار أحد الأصلين، من

---

١. آل عمران / ١٩.

المنكرين لموجبيته له.

حول استدلال الشيخ الأعظم على كفره

فقد استدلّ الشيخ الأعظم على كفره بوجوه:

منها: أنّ الإسلام عرفاً وشرعاً عبارة عن التديّن بهذا الدين الخاصّ الذی يراد منه مجموع حدود شرعية منجّزة على العباد، كما قال اللّه تعالى: **إنّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسلام** ثمّ تمسّك بروايات يأتی حالها.

ثمّ قال: «وأمّا ما دلّ من النصوص والفتاوی على كفاية الشهادتين فی الإسلام، فالظاهر أنّ المراد به حدوث الإسلام ممّن ينكرهما من غير منتحلی الإسلام؛ إذ يكفی منه الشهادة بالوحدانية والرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبی ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ إجمالاً، فلاينافی ما ذكرنا: من أنّ عدم التديّن ببعض الشريعة أو التديّن بخلافه، موجب للخروج عن الإسلام.

وكيف كان: فلا إشكال فی أنّ عدم التديّن بالشريعة كلاً أو بعضاً، مخرج عن الدين والإسلام».

ثمّ ذكر أقسام المنكرين، وساق الكلام إلى أن قال فی تأييد عموم كلام الفقهاء فی نجاسة الخوارج والنواصب للقاصر والمقصّر: «ويؤيّدها ما ذكرنا: من أنّ التارك للتديّن ببعض الدين خارج عن الدين» انتهى ملخّصاً.

وفيه: أنّ لازم دليله ـ من أنّ الإسلام عبارة عن مجموع الأحكام، والتديّن بالمجموع إسلام، وعدم التديّن به كفر ـ هو كفر كلّ من لم يتديّن بمجموع ما جاء به النبی واقعاً؛ أصلاً وفرعاً، ضرورياً وغيره، منجّزاً على المكلّف أو لا؛ لأنّ عدم التنجّز العقلی لايوجب خروج غير المنجّز عن قواعد الإسلام، فلا وجه للتقييد بالمنجّز.

مع أنّ هذا التقييد ينافى التأييد فى ذيل كلامه؛ لعدم تنجّز التكليف على القاصر.

كما لاينبغى معه الفرق بين الأُمور الاعتقادية والعملية؛ بعد كون الإسلام عبارة عن مجموع ما ذكر، فالتفصيل بين الأمرين ـ كما وقع فى خلال كلامه ـ منافٍ لدليله.

ومجرّد أنّ المطلوب فى الأحكام العملية ليس إلاّ العمل، لايوجب خروجها عن ماهيته التى ادعى أنّها مجموع هذه الحدود الشرعية، وبترك التديّن ببعضها يخرج عن الإسلام.

والإنصاف: أنّ كلامه فى تقرير هذا المدعى، لايخلو من تدافع واغتشاش.

والتحقيق: أنّ ما يعتبر فى حقيقة الإسلام بحيث يقال للمتديّن به: «إنّه مسلم» ليس إلاّ الاعتقاد بالأُصول الثلاثة، أو الأربعة؛ أى الأُلوهية، والتوحيد، والنبوّة، والمعاد على احتمال، وسائر القواعد عبارة عن أحكام الإسلام، ولا دخل لها فى ماهيته؛ سواء عند الحدوث أو البقاء، فإذا فرض الجمع بين الاعتقاد بتلك الأُصول وعدم الاعتقاد بغيرها لشبهة ـ بحيث لايرجع إلى إنكارها ـ يكون مسلماً.

نعم، لايمكن الجمع بين الاعتقاد بالنبوّة، مع عدم الاعتقاد بشىء من الأحكام، وهذا بخلاف بعضها ـ ضرورياً كان أو غيره ـ لأجل بعض الشبهات والاعوجاجات، فإذا علم أنّ فلاناً اعتقد بالأُصول، والتزم بما جاء به النبى ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ إجمالاً الذى هو لازم الاعتقاد بنبوّته، لكن وقع فى شبهة من وجوب الصلاة أو الحجّ، وتخيّل أنّهما كانا واجبين فى أوّل الإسلام مثلاً، دون الأعصار المتأخّرة، لايقال: «إنّه ليس بمسلم» فى عرف المتشرّعة.

وتدلّ على إسلامه الأدلة المتقدّمة الدالّة على أنّ الإسلام هو الشهادتان.

ودعوى: أنّهما كافيتان فى حدوث الإسلام، وأمّا المسلم فيعتبر فى إسلامه أُمور أُخر زائداً عليهما، خالية عن الشاهد، بل الشواهد فى نفس تلك الروايات على

خلافها، كما فى حسنـة حُمران: «والإسلام: ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذى عليه جماعـة الناس من الفرق كلّها، وبـه حقنت الدماء» وغيرها ممّا تقدّم ذكرها.

والإنصاف: أنّ دعوى كون الإسلام عبارةً عن مجموع ما جاء بـه النبى ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وترك الالتزام ببعضها ـ بأىّ نحو ـ موجباً للكفـر، ممّـا لايمكـن تصديقها، ولهذا فإنّ الشيخ الأعظم لم يلتزم بـه بعد الكرّ والفرّ.

ومع الإغماض عمّا تقدّم، يلزم من دليلـه كفر كلّ من أنكر شيئاً ممّا يطلـب فيـه الاعتقاد ولو لم يكن ضرورياً، كبعض أحوال القبر والبرزخ والقيامـة، وكعصمـة الانبياء والائمّـة ـ عليهم السلام ـ ونظائرها. والتفكيک بين الضـرورى وغيـره خـروج عـن التمسّک بهذا الدليل.

ثمّ إنّ اندراج منكر المعاد أيضاً فى الكفّار حقيقـة، ودعوى كون الإسلام عبـارة عـن الاعتقاد بالأركان الأربعـة، والاعتقاد بالمعاد داخل فى ماهيتـه، أيضـاً لايخلـو مـن إشكال، بل منع؛ لإطلاق الأدلّـة المتقدّمـة الشارحـة لماهيـة الإسلام الذى بـه حقنت الدماء، وقوّة احتمال أن يكون الارتكاز المدعى لأجل وضوح عدم الجمع بين الاعتقاد بالنبوّة وإنكار المعاد، الذى لأجل كمال بداهـة كونـه من الإسلام عدّ فى الأُصول.

فدعوى كون الإسلام هو الاعتقاد بالأُلوهيـة والتوحيد والنبوّة، غير بعيدة.

وكلامنا هاهنا فى مقام الثبوت والواقع، وإلاّ فمنكر الضرورى ـ سيّما مثل المعاد ـ محكوم بالكفر ظاهراً، ويعدّ منكراً للأُلوهيـة أو النبوّة. بل لايقبل قولـه إذا ادعـى الشبهـة إلاّ فى بعض أشخاص، أو بعض أُمور، يمكن عادة وقوع الشبهـة منـه أو فيـه، كمـا أنّ إنكار البديهيات لدى العقول لايقبل من متعارف الناس، فلو ادعى أحد: أنّ اعتقاده أنّ الاثنين أكثر من الألف، لايقبل منـه، بل يحمل على أنّـه خلاف الواقـع، إلاّ أن يكـون خلاف المتعارف.

ویمکن أن یقال: إنّ أصلَ الإمامة کان فی الصدر الأوّل من ضروریات الإسلام، والطبقةَ الأُولی المنکرین لإمامة المولی أمیرالمؤمنین ـ صلوات اللّه وسلامه علیه ـ ولنصّ رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ علی خلافته ووزارته، کانوا منکرین للضروری من غیر شبهة مقبولة من نوعهم، سیّما أصحاب الحلّ والعقد، وسیأتی الکلام فیهم.

ثمّ وقعت الشبهة للطبقات المتأخّرة؛ لشدّة وثوقهم بالطبقة الأُولی، وعدم احتمال تخلّفهم عمداً عن قول رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ ونصّه علی المولی ـ سلام اللّه علیه ـ وعدم انقداح احتمال السهو والنسیان من هذا الجمّ الغفیر.

ولعلّ ما ذکرناه هو سرّ ما ورد من ارتداد الناس بعد رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ إلاّ أربعة أو أقلّ أو أکثر.

والظاهر عدم إرادة ارتداد جمیع الناس؛ سواء کانوا حاضرین فی بلد الوحی أو لا.

ویحتمل أن یکون المراد من «ارتداد الناس» نکث عهد الولایة ولو ظاهراً وتقیّة، لا الارتداد عن الإسلام، وهو أقرب.[1]

***

یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ[2]

و أما فی صحّة العقوبة لهتک حرمة المولی والجرأة علیه، فکلاهما سواء لا افتراق بینهما أصلاً.

---

۱. کتاب الطهارة ؛ ۳: ۴۴۲ ـ ۴۴۶.

۲. آل عمران / ۳۰.

كما أنّه لو قلنا بأنّ الجرأة على المولى لها صورة غيبيّة برزخيّة، وأثر ملكوتيّ في النفس يظهر في عالم الغيب، ويكون الإنسان مبتلىً بها ومحشوراً معها، كما هو الحقّ الذي لامحيص عنه، ويدلّ عليه ضرب من البرهان في محلّه[1] فهما مشتركان فيها أيضاً بلا تداخل للعقابين بالنسبة إلى العاصي، فإنّ موجبهما مختلف.

و توضيحه على نحو الإجمال: أنّ المقرّر في مقارّه[2] عقلاً ونقلاً أنّ للجنّة والنار عوالم ومنازل ومراتب ومراحل، وتكون تلك المراتب والمنازل على طبق مراتب النفس ومنازلها، وبوجه كلّي يكون لكلّ منهما ثلاث مراتب:

الاولى: مرتبة جنّة الأعمال وجحيمها، وهي عالم صور الأعمال الصالحة والفاسدة والحسنة والقبيحة، والأعمال كلّها بصورها الملكوتيّة تتجسّم في عالم الملكوت السافل، وترى كلّ نفس عين ماعملت، كما قال عزّ اسمه: **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِن سُوء** وقال تعالى: **وَ وَجَدُوا ماعَمِلوا حاضِراً**[3] و قال: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثقالَ ذرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّة شَرّاً يَرَهُ.**[4]

والثانية: جنّة الصفات وجحيمها، وهما الصور الحاصلة من المَلكات والأخلاق الحسنة والذميمة، وكما أنّ نفسيهما من مراتب الجنّة والنار تكون آثارهما وصورهما ـ أيضاً ـ منهما.

والثالثة: جنّة الذات ونارها، وهما مرتبة تبعات العقائد الحقّة والباطلة إلى آخر مراتب جنّة اللقاء ونار الفراق.

---

۱. انظر الأسفار؛ ۹: ۴ ـ ۵.

۲. انظر الاسفار؛ ۹: ۲۱ ـ ۲۲، ۲۲۸ ـ ۲۳۱.

۳. الكهف / ۴۹.

۴. الزلزلة ۴ / ۷ ـ ۸.

ولكلّ من المراتب آثار خاصّة وثواب وعقاب بلاتداخل وتزاحم أصلاً.

إذا عرفت ذلک تقدر على الحكومة فى مسألة التجرّى، وتعرف أنّ المتجرّى و العاصى فى أى مرتبة من المراتب يشتركان، وفى أيّها يفترقان، وتعرف النظر فى غالب النقوض و الإبرامات التى وقعت للقوم فيها.[1]

* * *

وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ[2]

وبالجملة: القرعة لدى العُقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن فى مورد لا يكون ترجيح فى البين، ولا طريق لإحراز الواقع.

ويشهد لما ذكرنا: مُضافاً إلى وضوحه قضيّة مُساهمة أصحاب السفينة التى فيها يونس، فعلى نقل كانت المُقارعة من قبيل الأوّل، والعثور على العبد الابق، وعلى نقل كانت من قبيل الثانى؛ لأنّهم أشرفوا على الغرق، فرأوا طرح واحدٍ منهم لنجاة الباقين،[3] وهذا أقرب إلى الاعتبار، ومعلوم أنَّ مُساهمتهم لم تكن لدليل شرعىّ، بل لبناء عملىّ عقلائىّ، بعد عدم الترجيح بينهم بنظرهم.

وقضيّة مُساهمة أحبار بيت المقدس لتكفّل مريم ـ عليها السلام ـ كما أخبر بها اللّه تعالى إذ قال: **وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ** تدلّ على أنَّ العُقلاء بحسب ارتكازهم يتشبّثون بالقرعة عند الاختصام

---

١. انوارالهداية؛ ١: ٥٤ ـ ٥٦.

٢. آل عمران / ٤٤.

٣. مجمع البيان؛ ٧: ٧١٦ ؛ تفسير البرهان؛ ۴: ٣٦.

وعدم الترجيح، وهذه من قبيل الثانى، كما أنَّ غالب المُقارعات العُقلائيّة لعلّها من هذا القبيل، كالمُقارعات المُتداولة فى هذا العصر.

وكذا يشهد لتعارفها قضيّة مُقارعة بنى يعقوب، ومُقارعة رسول الله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ قريشاً فى بناء البيت، بل مُقارعته بين نسائه، فإنَّ الظاهر أنّها كانت من جهة الأمر العُقلائىّ، لا الحكم الشرعىّ.[1]

＊＊＊

وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً[2]

ويمكن الاستدلال على المطلوب[3] بأنّ جلّ الواجبات العينيّة التعيينيّة كالصلاة والصوم والحج ونحوها اعتبر فيها مضافاً إلى أصل الوجوب كونها على ذمّة العبد نحو الديون الخلقية.

أمّا الحجّ فلظاهر قوله ـ تعالى: **وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البيتِ**... فإنّ اعتبار «لـه» عليه غير اعتبار الإيجاب، وقد ورد فى روايات إطلاق الدين عليه، كرواية الخثعمية وغيرها.[4]

ومن الممكن استفادة هذا الاعتبار من قوله ـ تعالى: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**.[5]

---

۱. الاستصحاب: ۳۹۲.

۲. آل عمران / ۹۷.

۳. حرمة التكسب بالواجبات.

۴. مستدرک الوسائل؛ ۸: ۲۶ کتاب الحج، الباب ۱۸ من أبواب وجوب الحج و شرائطه، الحديث ۳.

۵. البقرة / ۱۸۳.

ومن قوله ـ تعالى: **إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى المومِنينَ كِتاباً مَوْقُوتاً**،[١] تأمّل.

مع أنّ وجوب قضاء الواجبات أقوى شاهد على ذلک الاعتبار، فإنّه لو كان الحـجّ مثلاً واجباً عليه تكليفاً محضاً بلا اعتباركونه عليه لما كان معنى لقضائه عنـه بعـد موتـه، لأنّ التكليف ساقط عنه بل غير متوجّه به، فلابدّ وأن يكون فـي عهدتـه شـيء لـم يسـقط عنـه بسقوط التكليف وسقط بإتيان الغير كالولد الأكبر وغيره، وليس إلاّ اعتبار أمر وضـعيّ وكـون تلک الواجبات ديناً عليه، ولا محالة يكون الدائن الطالب هو اللّه ـ تعالى ـ .

إلاّ أن يقال بمقالة عَلَم الهدى، من أنّ القضاء ليس نيابة عن الميّت، وإنّما هو واجب أصلي خوطب به القاضي، وسببه فوات الفعل من الميّت، والميّت لايثاب عليه.[٢]

وهو كما ترى، بل لابدّ من تأويل كلام السيّد كما أوّله بعضهم.[٣]

وكيف كان يظهر ممّا مرّ أنّ الأعمال الواجبة ملک للّه ـ تعالى ـ ودين على العبد، فلا يجوزإجارة نفسه لما لا يملكه، ويكون ملكاً للغير.[٤]

❊ ❊ ❊

أقول: الظاهرّ ظهور «على» في الاستقرار على العهدة، من غيرفرق بين إسنادها إلى الفعل أو المال، فقوله تعالى: **وَللّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** إلىآخره.

ظاهر في استقرار الحجّ على عهدة المستطيع، وأنّـه صار دينـاً عليـــه، ولهـذا لـو

---

١ . النساء / ١٠٣.

٢ . راجع الجوامع الفقهية: ١٥١، كتاب الصوم من الانتصار؛ و كذا المكاسب للشيخ الأعظم: ٣٣٨، رسالة في القضـاء عـن الميت.

٣ . راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ٣٣٨، رسالة في القضاء عن الميت.

٤ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ٢٩٧ـ ٢٩٨.

ذهبت استطاعته وجب علیه الحجّ واستقرّ فی ذمّته، ولو مات یخرج من ماله، فلو کان صرف تکلیف سقط بموته أو سلب استطاعته، لم یکن وجه له، والوضع فی الایة الکریمة یستفاد من (علی) لا غیر.

والظاهر أنّ هذا منشأ ما ورد فی قضیّة الخثعمیّة عن رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم: «دین اللّه أحقّ بالقضاء».[1]

والظاهر من «علی» الاستعلائیّة أنّ المال أو العمل والفعل محمول علی العهدة، ومستقرّ علیها، کاستقرار زید علی السطح؛ بدعوی أنّ العهدة والذمّة شیء، یقع ثقل المال ونحوه علیه، فمثل «للّه علیّ کذا» أو «علیّ أن أفعل کذا» ظاهر فی أنّ ذلک الأمر دین من اللّه تعالی علیه، ولهذا یقال: «إنّه وفی به» ویؤمر بالوفاء بالنذر، وفی التکلیف المحض لایصحّ ذلک الإطلاق إلاّ بتأوّل.[2]

❊ ❊ ❊

أنَّ الأحکام الوضعیّة عبارة عن کافّة المُقرّرات الشرعیّة ما عدا الأحکام التکلیفیّة، حتّی أنَّ الإباحة الواقعیّة لو کان لها جعل تکون من الوضعیّات والأحکام الوضعیّة، بعد اشتراکها کلّها فی إمکان جعلها استقلالاً، ولیس حکم وضعیّ إلاّ ویمکن أن یتطرّق إلیه الجعل الاستقلالیّ.

[فمنها ما یکون مجعولاً بالتبع، وهو] علی أنحاء:

منها: ما یکون مجعولاً بتبع التکلیف؛ بمعنی انتزاعه منه، کالجزئیّة للمُکلّف به غالباً،

---

۱ . مستدرک الوسائل؛ ۸: ۲۶، کتاب الحج، أبواب وجوب الحج، الباب ۱۸، الحدیث ۳.

۲ . کتاب البیع؛ ۱: ۳۷۷ ـ ۳۷۸.

والشرطيّة والمانعيّة له.

ومنها: ما يكون مجعولاً بتبع اشتراط التكليف به؛ أي ينتزع من اشتراطه به، كقوله تعالى: **للّه على النّاس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً** فإنّ الاستطاعة لم تكن قبل هذا الجعل شرطاً للتكليف، وبعد تقييد التكليف بها انتزع منه الشرطيّة، ويمكن أن يكون دُلوک الشمس من هذا القبيل، كما يُمكن أن يكون من قيود المكلّف به كما هو الأظهر؛ فإنّ الصلاة كما أنّها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من دُلوک الشمس إلى غَسَق الليل.[۱]

❊ ❊ ❊

نعم، ما هو المعقول من الإنشائيّة والفعليّة هو أنّ الأحكام قد تصدر من الموالي العرفيّة أو الحقيقيّة على نعت القانونيّة وضرب القاعدة، وأحالوا مخصِّصاتها وحدودها إلى أوقات أُخر، ثمّ بعد ذكر المخصّصات والحدود تصير فعليّة؛ بمعنى أنّها قابلة للإجراء والبعث الحقيقيّ.

فقوله ـ تعالى: **وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** حكم قانونيّ مضروب يُحال بيان حدوده إلى خطاب آخر، وبعد تتميم الحدود والشرائط يصير فعليّاً، ويقع في موقع الإجراء، إلاّ أنّه حكم متعلّق بعنوان خاصّ هو المستطيع، فإذا صار المكلّف مستطيعاً يصير موضوعاً له، وإذا تمت شرائط التكليف بالنسبة إليه يكون هذا الحكم حجّة عليه، وليس له عذر في تركه.

وبالجملة: لامعنى للإنشائيّة والفعليّة المعقولتين إلاّ ما ذكرنا، والتنجّز عبارة عن

---

۱. الاستصحاب: ۷۳.

تمامیّة الحجّة على العبد.[۱]

❊ ❊ ❊

قوله تعالى: **وللّهِ علَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سبيلاً**، ليس إلاّ جعلاً واحداً لعنوان واحد هو **مَنِ اسْتَطَاعَ** ولكنّه حجّة على كلّ مكلّف مستطيع، فحينئذٍ لو علمنا بأنّ الحجّ كان واجباً على مَن استطاع إليه سبيلاً، وشككنا في بقائه؛ من أجل طروّ النسخ مثلاً، فلا إشكال في جريان استصحاب الحكم المتعلّق بالعنوان لنفس ذلك العنوان، فيصير ـ بحكم الاستصحاب ـ حجّةً على كلّ من كان مصداقه.

ولهذا لايستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ، مع ورود هذا الإشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكميّة.

والسّر فيه ما ذكرنا: من أنّ الحكم على العنوان، حجّة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحجّ على عنوان «المستطيع» جارٍ بلا إشكال، كاستصحاب جواز رجوع كلّ مقلّد إلى المجتهد الفلانيّ، وسيأتي كلام في هذا الاستصحاب فانتظر.[۲]

❊ ❊ ❊

اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِه[۳]

احتجّ الأخباريّون على وجوب الاحتياط بآيات:

منها: مادلّ بظاهره على لزوم التورّع والاتّقاء، مثل قوله: **اتَّقُوا اللّه حَقَّ تُقَاتِهِ**

---

۱. انوار الهداية؛ ۲: ۱۴۶ ـ ۱۴۷.

۲. الاجتهاد و التقليد: ۱۲۱.

۳. آل عمران / ۱۰۲.

وجاهِدُوا فی اللّه حَقَ جِهادِهِ[1] وقوله: **فَاتَّقُوا اللّهَ مَا استطَعْتُمْ**[2]

ولقد أجاب عنها شيخنا العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه: بأنّ الاتّقاء يشمل [فعل] المندوبات وترک المکروهات، ولا إشکال فی عدم وجوبهما، فيدور الأمر بين تقييد المادّة بغيرهما، وبين التصرّف فی الهيئة بحملها على إرادة مطلق الرجحان؛ حتّى لاينافی فعل المندوب وترک المکروه، ولا إشکال فی‌عدم أولويّة الأوّل إن لم نقل بأولويّة الثانی من جهة کثرة استعمالها فی غير الوجوب، ـ حتّى قيل[3]: إنّه من المجازات الراجحة المساوی احتمالها مع الحقيقة[4] انتهى.

ويمکن المناقشة فيه:

أمّا أوّلاً: فبالمنع من شمول الاتّقاء لفعل المندوب وترک المکروه، فإنّ التقوى ـ عرفاً ـ عبارة عن الاحتراز عمّا يوجب الضرر أو محتمله، مثل ترک المحرّمات ومشتبهاتها، واستعمالها فی فعل الواجب ومشتبهه إنّما هو بمناسبة أنّ فی ترکه ضرراً أو احتماله، ويتّضح ماذکرنا بمراجعة موارد استعمال مادّة التقوى فی الکتاب والسنّة والمحاورات العرفيّة.

وأمّا ثانياً: فبالمنع من أکثريّة استعمال الأمر فی غير الوجوب من تقييد المادّة، فإنّ تقييدها شائع کثير فی جميع أبواب الفقه، حتّى يشکل الاطّلاع على مطلق باقٍ على إطلاقه، ولوکان فإنّه نادر جداً، وأمّا استعمال الأمر فی الوجوب فإلى ماشاء اللّه ولا أظنّ أنّ ما أفاد فی المقام، وتکرّر منه فی مجلس بحثه ـ من رجحان التصرّف فی الهيئة على التصرّف فی

---

١ . الحج / ٧٨.

٢ . التغابن / ١٦.

٣ . معالم الدين: ٤٨.

٤ . درر الفوائد؛ ٢: ٩١ ـ ٩٢.

المادّة عند الدوران ـ يكون مورداً لعمله ـ قدّس سرّه ـ فى الفقه؛ لأنّه يلزم منه تأسيس فقه جديد كما لايخفى.

نعم يتعيّن فى المقام حمل الهيئة على مطلق الرجحان، وعدم ارتكاب التقييد فى المادّة لخصوصيّة فيه، لا لما ذكره؛ وذلک لأنّ الايات الشريفة آبية عن التقييد، فإنّ الاستثناء من قوله: **اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ** وأمثاله يكون بشيعاً، فلايجوز أن يقال: «اتّقوا اللّه ما استطعتم إلاّ فى مورد كذائىّ» ولمّا كانت الايات الشريفة شاملة للشبهات الموضوعيّة والحكميّة، ولايجب الاحتياط فيها بلا إشكال، يدور الأمر بين تقييدها بغيرها وبين حمل الأوامر على مطلق الرجحان وحيث كان التقييد غير جائز يتعيّن الحمل عليه.

مضافاً إلى أنّ الايات شاملة للمحرّمات والواجبات المعلومة، ولا إشكال فى امتناع تعلّق الأمر التعبّدىّ بوجوب إطاعتهما، فيجب حمل الأوامر فيها على الإرشاد، فتصير تابعة للمرشد إليه.[1]

* * *

وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ[2]

كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وهما من أسمى الفرائض وأشرفها، وبهما تقام الفرائض. ووجوبهما من ضروريّات

---

۱. انوارالهداية؛ ۲: ۸۳ ـ ۸۵.

۲. آل عمران / ۱۰۴.

الدين، ومنكره مع الالتفات بلازمه والالتزام به من الكافرين.

وقد ورد الحثّ عليهما فى الكتاب العزيز والأخبار الشريفة بألسنة مختلفة، قال اللّه تعالى: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيْرِ وَيَأمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** وقال تعالى: **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّه**[1] إلى غير ذلك.[2]

***

ويمكن الاستدلال على حرمة الاستيجار عليها[3] بفحوى أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بأن يقال: إنّ المستفاد عرفاً من تلك الأدلّة أو من فحواها، أنّ الأمر بالمنكر والنهى عن المعروف محرّمان، بل مطلق ما يوجب الإغراء على المحرّم والترغيب إليه والتشويق إليه محرّم، سواء ارتكب الطرف أم لا. ولاريب فى أنّ استيجار المغنّية للتغنّى والمصوّر للتصوير المحرّم، دعوة لهما إلى إتيان الحرام وتشويق إليه وإغراء عليه، بل قبول الإجارة أيضاً نحو ترغيب للمستأجر إليه.

مضافاً إلى إمكان الاستفادة من قوله ـ تعالى: **المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف...** .[4]

بدعوى أنّ العنوانين ليس لصرف معرّفيتهم، بل الاية الكريمة فى مقام تعييرهم وتقريعهم وذكر ما هو قبيح عقلاً ومحرّم شرعاً من أعمالهم.

---

١ . آل عمران / ١١٠.

٢ . تحريرالوسيلة؛ ١: ٤٣٩.

٣ . معصيةالله.

٤ . التوبة / ٦٧.

وبدعوى أن لاخصوصيّة لعنوان الأمر بالمنكر، بل المراد أعمّ ممّا يفيد فائدته من الترغيب والتشويق إليه.

وبدعوى أنّه ليس المراد من الأمر بالمنكر ما يرجع إلى ردّ قول رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وإلى مخالفته فى قوانينه، بل الظاهر أنّ الأمر بالمنكر بالحمل الشائع والنهى عن المعروف كذلك، من صفات المنافقين ويكون محرّماً، سواء كان الغرض ردّ قول رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أم لا، تأمّل. وتويّده رواية التحف.

نعم، بناءً على أنّ المستند فحوى أدلّة الأمر بالمعروف والاية الكريمة، لايستفاد منهما حرمة الاستيجار والإجارة بعنوانهما، بل المحرّم ما ينطبق عليهما فى الخارج، بخلاف ما لو كان المستند الوجه الأوّل ورواية التحف.

وببعض ما تقدّم يمكن الاستيناس بحرمة الثمن أيضاً.

ويدلّ عليه قوله: «إنّ اللّه إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[1].

بتقريب أن لاخصوصية لعنوان الثمن فى نظر العرف بل الظاهر منه أنّ تحريم الشيء لايلائم مع تحليل ما يقابله، سواء صدق عليه عنوان الثمن أم كان عنوانه أجراً وأجرة ونحوهما.

وقد تقدّم أنّ الرواية وإن كانت ضعيفة لكن لايبعد استنقاذ مضمونها من سائر الروايات فى الأبواب المتفرّقة.

ويمكن الاستدلال على بطلانها ببعض ما تقدّم فى بعض المسائل المتقدّمة بأن يقال: إنّ المحرّم ليس مالاً فى نظر الشارع، ولهذا لو منع شخص عن تغنّى جارية مغنّية أو العبد المغنّى، لايكون ضامناً بالنسبة إلى تلك المنفعة المحرّمة بلا إشكال وإن كانا أجيرين لذلك، وما لايكون مالاً فى محيط التشريع لاتكون

---

۱ . عوالى اللآلى: ۲: ۱۱۰، المسلك الرابع، الحديث ۳۰۱.

المعاملة عليه معاملة.

وإن شئت قلت: إنّ سلب الماليّة عن شيء وإسقاطها، دليل على ردع المعاملة به.

ويمكن الاستدلال عليه بوجه آخر، وهو أنّ مقتضى ذات المعاملـة لـدى العقـلاء إمكان التسليم والتسلّم، ومع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرّمة وتسلّمها، لايعقل أن تكون المعاملة نافذة عنـده، فمنـع التسـليم والتسـلّم دليـل علـى ردع المعاملـة، فتقع باطلة.

والإشكال المتقدّم فى بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، غير وارد فـى المقـام بما قرّرناه، لأنّه هناك لم يكن تسليم طرف المعاوضة بذاته محرّماً بل المحرّم عناوين أخر منطبقة عليه، وكان للبائع أن يقول: إنّى لا أمتنع عن التسليم بشـرط عـدم جعلـه خمراً، فالتقصير متوجّه إلى المشترى، ولم يحرّم الشـارع تسـليم العنـب المقابـل فـى المعاوضة، بخلاف المقام فإنّ تسليم المنفعة التى مقابلة الثمن ومورد الإجـارة ممنـوع شرعاً.

و بوجه آخر، وهو أنّ الاية الكريمة أعنـى: **لاتأكُلُوا أموالَكُمْ بينكم بالباطل**[1] وإن كان الموضوع فيها البطلان العرفى والعقلائىّ لا الشرعىّ، لكن بتحكيم ما دلّ على نفى الماليّة أو نفى تسليم المنفعة ينسلك فى مفاد الاية، فإنّ أخذ مال الغير بلا انتقال منفعة إليه أكل المال بالباطل ويويّده النبوىّ ورواية التحف.[2]

❊ ❊ ❊

---

۱ . النساء / ۲۹.

۲ . المكاسب المحرمة؛ ۱: ۲۵۲ ـ ۲۵۴.

الَّذينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ[۱]

ربّما يتوهّم:[۲] أنّ القيام ثبت وجوبه فى الصلاة بالكتاب، فهو من فرائض اللّه، ومقتضى ذيل حديث «لاتعاد» أنّ الفريضة تنقض الفريضة؛ أمّا ثبوته به فلقوله تعالى: **اَلَّذينَ يَذْكُرُونَ اللّه قِياماً وَقُعوداً وَعَلى جُنُوبِهِمْ** حيث فُسّر فى الرواية عن أبى جعفر ـ عليه السلام: بأنّ الصحيح يصلّى قائماً والمريض جالساً.[۳]

وعن تفسير النعمانى عن علىّ ـ عليه السلام: «قوله عزّوجلّ: **فَإذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللّه قِياماً وَقُعُوداً وَعَلى جُنوبِكُم،**[۴] ومعنى الاية أنّ ا لصحيح يصلّى قائماً والمريض قاعداً...»[۵] إلى آخره.

وفى مرسلة حريز، عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ قال: قلت له: **فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ**[۶] قال: «النحر الاعتدال فى القيام، أن يُقيم صُلْبه ونَحْره».[۷]

وفيه: أنّ ما فى الرواية الأُولى لا دلالة فيها على أنّ اللّه تعالى أوجب ذلك، بل الظاهر منها خلافه، فإنّ الظاهر أنّ اللّه تعالى مدح المصلّين الذين يذكرون اللّه قياماً وقعوداً، وهو ظاهر فى أنّ الحكم لم يثبت بالاية.

وأمّا ما عن تفسير النعمانى فلولا ضعفه لأمكن الاستناد إليه على تأمّل، فإنّ

---

۱. آل عمران / ۱۹۱.

۲. الحدائق الناضرة؛ ۸: ۵۹.

۳. الكافى؛ ۳: ۴۱۱ ؛ تهذيب الأحكام؛ ۲: ۱۶۹ ؛ وسائل الشيعة؛ ۵: ۴۸۱، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ۱، الحديث ۱.

۴. النساء / ۱۰۳.

۵. بحارالأنوار؛ ۹۰: ۲۹ ؛ وسائل الشيعة: ۴۸۷، كتاب الصلاة، أبواب القيام،الباب ۱، الحديث ۲۲.

۶. الكوثر / ۲.

۷. الكافى؛ ۳: ۳۳۶ ؛ وسائل الشيعة؛ ۵: ۴۸۹، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ۲، الحديث ۳.

استفادة ما فی الحدیث من ظاهر الایـــة لایخلـو مـن إشـکال، فـیمکن القـول بـأنّ الاستفادة إنّما هی من السُّنّـة، لا من الکتاب، تأمّل.

وأمّا المرسلـة فمع ضعفها معارَضـة بروایات اُخری، کصحیحـة ابن سـنان، عـن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ فی قول اللّه عزّوجلّ: **فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ** قال: «هو رفع یدیک حذاء وجهک»، [۱] وقریب منها غیرها[۲].

ثمّ علی فرض ثبوت اعتبار القیام بالکتاب وکونـه من فرائض اللّه، ففی کون مطلـق ذلک‌ناقضاً للفریضـة إشکال ومنع؛ لأنّ ما ثبت مـن ذیـل «لاتعـاد» هـو أنّ السُّنّـة لاتنقض الفریضـة، وأمّا أنّ کلّ فریضـة ناقضـة لها فلا دلالـة فیـه، نعم یثبت منـه أنّ الفریضـة فی الجملـة صالحـة لنقضها أو ناقضـة لها.[۳]

* * *

۱. تهذیب الأحکام؛ ۲: ۶۶ ؛ وسائل الشیعة؛ ۶: ۲۷، کتاب الصلاة، أبواب تکبیرةالإحرام، الباب ۹، الحدیث ۴.

۲. راجع وسائل الشیعة؛ ۶: ۳۰، کتاب الصلاة، أبواب تکبیرة الإحرام، الباب ۹، الحدیث ۱۵ ـ ۱۷.

۳. کتاب الخلل فی الصلاة: ۳۲۱ ـ ۳۲۳.

سورة النساء

سورة النساء

وَ ابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ[1]

هل الصبىّ غير محجور مطلقاً، أو محجور عن الاستقلال، أو عن العمل مطلقاً، أو عن مجرّد إجراء الصيغة أيضاً ولو كان العمل لغيره؟

والأولى تقديم الكلام فى الرشيد الذى وردت فيه آية الابتلاء ويظهر منه حال غير الرشيد أيضاً.

فنقول: يحتمل ـ بحسب التصوّر ـ أن يكون الرشد تمام الموضوع فى صحّة المعاملات، من غير دخالة البلوغ فيها.

وأن يكون البلوغ تمام الموضوع، والرشد غير دخيل.

وأن يكون كلّ منهما جزء الموضوع، فتصحّ المعاملات من البالغ الرشيد لا غيره.

وأن يكون كلّ منهما تمام الموضوع؛ بمعنى صحّة المعاملة مع أحد الشرطين: الرشد، أو البلوغ، فتصحّ من الرشيد غير البالغ، ومن البالغ غير الرشيد.

ولا استبعاد فى كون البلوغ تمام الموضوع منفكّاً عن الرشد، كما أنّ السفيه الذى

---

١. النساء / ٦.

عرض علیه السفه بعد البلوغ، غیر محجور علیه، وتصحّ معاملاته قبل حجر الحاکم إیّاه علی أصحّ القولین.

الاستدلال بآیة الابتلاء علی اعتبار البلوغ

والأصل فی الاحتمالات الایة الکریمة: **وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوها إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ**... إلی آخرها، إذ فیها احتمالات:

أوّلها: أن یکون الأمر بالاختبار حتّی زمان البلوغ، کقوله: «أکلت السمکة حتّی رأسها» أی اختبروهم حتّی زمان بلوغ النکاح الذی هو کنایة عن البلوغ، سواء کان بالاحتلام أو غیره.

ووقت البلوغ وإن کان زمان انقطاع الیتم، فلا یقال للبالغ إنّه: «یتیم» لکنّه مجاز شائع فی أوّل البلوغ.

ولازم ذلک أن یکون الرشد تمام الموضوع، ولا یکون البلوغ دخیلاً فی صحّة المعاملة؛ لأنّ الظاهر أنّ الاختبار واجب من وقت یحتمل الرشد فی الیتامی، ویبقی وجوبه إلی زمان البلوغ، فیکون زمان الیتم والبلوغ داخلاً فی الاختبار.

فإیناس الرشد فی کلّ من الزمانین موضوع لحکم الصحّة، فیجب ردّ مال الیتیم إلیه مع إیناس الرشد، سواء کان قبل بلوغه أو بعده.

وإنّما ذکر حال البلوغ علی هذا الاحتمال؛ لدفع توهّم أنّ الاختبار مختصّ بغیر البالغ، وأمّا البالغ فلا یحتاج إلیه، ویجب دفعه إلیه بلا اختبار، أو حتّی مع عدم رشده.

ثانیها: أن تکون «حتّی» للغایة؛ بحیث تکون الغایة خارجة عن المغیّا، کقوله

تعالى: **كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأبْيَضُ**... إلى آخره،[١] فيكون مورد الاختبار من زمان يحتمل فيه رشده إلى انقطاع اليتم.

ولازمه أن يكون الرشد قبل البلوغ موضوعاً مستقلاً لصحّة معاملاته، والبلوغ موضوعاً مستقلاً آخر ولو مع عدم الرشد؛ ضرورة أنّ الموضوع للاختبار هو اليتامى، وحال البلوغ خارج، فيختصّ حكم الاختبار وإيناس الرشد ووجوب ردّ المال، باليتامى.

فيحتمل أن يكون البالغ موضوعاً مستقلاً غير محتاج إلى الاختبار، أو موضوعاً مستقلاً ولو انكشف عدم الرشد.

نعم، لو كان الرشد من الصفات اللازمة ـ ولو نوعاً ـ لمن بلغ النكاح، يمكن أن يقال: إنّ عدم الاختبار حال البلوغ ليس لأجل دخالة البلوغ أو استقلاله، بل لأجل تحقّق الرشد؛ لقيام الأمارة عليه.

والفرق بين ما قبل البلوغ وما بعده ـ بعد اشتراكهما في تمام موضوعيّة الرشد: أنّ العلم بالرشد قبل البلوغ يحتاج إلى الاختبار، وبعده لا يحتاج إليه؛ لقيام الأمارة عليه.

لكن من المعلوم: أنّ الرشد لا يلازم بلوغ النكاح، ولا يكون من الصفات النوعيّة له، فإيناس الرشد قبل البلوغ علّة للاستقلال ووجوب ردّ المال، فإذا بلغ النكاح يردّ إليه ماله بلا احتياج إلى الاختبار؛ لعدم احتمال عدم جواز ردّه إليه بعد البلوغ، وعدم وجوب الاختبار، فيكون البالغ أسوأ حالاً من غيره، ولازمه استقلال البالغ ولو لم يكن رشيداً.

فتحصّل منه: أنّ الاستقلال معلول لأحد أمرين: إمّا الرشد وإن كان قبل البلوغ، أو

---

١. البقرة / ١٨٧.

البلوغ وإن لم يتحقّق الرشد.

ثالثها: أن تكون «حتّى» للغايـة، ويكون المراد من الاية الكريمـة أنّ لزوم الابتلاء مستمر إلى زمان البلوغ، وبعد استمراره إليـه إمّا أن يعلم رشده، فيردّ إليه مالـه، أو لا فلا يردّ.

ولازم ذلک عدم كون واحد منهما، تمام الموضوع لاستقلاله ووجوب دفعـه إليـه، وإنّما المجموع موضوع لـه.

وإنّما أوجب الابتـلاء من زمان يحتمل فيه الرشد إلى زمان البلوغ؛ لأجل أهمّيـة الموضوع، واحتياج كشف الرشد وإيناسـه إلى زمان معتدّ بـه، جرّب فيه الطفل، وعلم منـه العقل والتدبير، وهو ممّا لا يمكن الاطلاع عليـه بشهر أو شهرين.

أو لعلّ ذلک للاحتياط فی أموال اليتامی، ولعلّ الأمر بـــه قبـل البلـوغ إلـی أوّل زمانـه؛ لأجل عدم التأخير فی ردّ المال إلى صاحبـه، وعدم الأكل منـه بقدر المعروف ـ فی زمان كان المالک مستقلاً رشيداً ولو لم يحرز رشده ـ حرصاً على ردّ المال إلى صاحبـه، وعدم الأكل منـه فی أوّل زمان استقلالـه.

رابعها: أن تكون «حتّى» حرف ابتداء للتعليل، و «إذا» للشـرط. وجملـة الشـرط والجزاء جزاء لـه، فيراد أنّـه يجب ابتلاء اليتامی؛ لأجل أنّـه إذا بلغوا النكاح فـاونس منهم الرشد، يدفع إليهم أموالهم، فتكون النتيجـة كالثالث، ولعلّ هذا الوجه هو ما نسب إلى بحر العلوم ـ قدس سره.[1]

ثمّ إنّ أظهرها ثالثها، لا لما ذكره بعض الأعاظم ـ قدس سره ـ بقولـه:

أوّلاً: أنّـه لمّا أمر سبحانـه بإيتاء الأيتام أموالهم بقولـه تعـالی: **وَآتُــوا الْيَتَــامَى**

---

۱ . انظر جواهر الكلام، ۲۶: ۱۹.

أَمْوَالَهُمْ[١] ونهى عن دفع المال إلى السفيه بقوله تعالى: **وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ**[٢] بيّن الحدّ الفاصل بين ما يحلّ للولىّ وما لا يحلّ، فجعل لجواز الدفع شرطين: البلوغ، وإيناس الرشد.

وثانياً: لو لم يكن قوله تعالى: **فَادْفَعُوا** تفريعاً على إحراز الرشد بعد البلوغ، لم يكن وجه لجعل غاية الابتلاء هو البلوغ، وكان المناسب أن يقال: «وابتلوا اليتامى، فإن آنستم منهم رشداً... »[٣] إلى آخره.

فإنّ الوجه الأوّل المأخوذ من الطبرسى[٤]، لا يدلّ على مقصوده لو لم يكن مؤيّداً للاحتمال الثانى من الاحتمالات؛ بدعوى أنّ إطلاق قوله تعالى: **وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ** يقتضى وجوب الإيتاء ولو مع سفههم.

و قوله تعالى: **وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ** لو كان المراد منه أموالهم ـ كما قيل ـ[٥] لاقتضى عدم جواز إيتاء السفهاء من اليتامى أموالهم، والجمع بينهما يقتضى الإيتاء مع رشدهم، وهذا عين الاحتمال الثانى.

و إنّما الفرق بين الايتين ـ بعد الجمع ـ وبين آية الابتلاء: أنّ فى الثانية بيّن كيفيّة العلم بالرشد والسفه.

و أمّا الوجه الثانى، فيرد عليه: أنّ من المحتمل أن جعل البلوغ غاية؛ لأجل إفهام أنّ لزوم الابتلاء إنّما هو قبل البلوغ، لكشف الرشد الذى هو تمام الموضوع

---

١ . النساء / ٢.

٢ . النساء / ٥.

٣ . منية الطالب؛ ١: ١۶٩ ـ ١٧٠.

۴ . مجمع البيان؛ ٣: ١۵ ـ ١۶.

۵ . انظر التبيان؛ ٣: ١١۴ ؛ مجمع البيان؛ ٣: ١۴ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٧٠.

للاستقلال، وأمّا إذا انتهی إلی البلوغ فلا یجب الابتلاء؛ لأنّ البلوغ موضوع آخر للاستقلال کما مرّ بیانه، فیکون ذلک أیضاً من مرجّحات الاحتمال الثانی فی کلامنا، والأوّل فی کلامه.

بل الأظهریّة لأجل أنّ الظاهر من «حتّی» الظاهرة فی الغایة، أنّ الابتلاء یجب أن یکون مستمرّاً من زمان احتمال الرشد إلی زمان بلوغ النکاح، فیکون قوله تعالی: **فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً** تفریعاً علی الابتلاء المستمرّ عرفاً إلی حال البلوغ.

فکأنّه قال: «إذا اختبرتموهم إلی زمان بلوغهم فآنستم حاله منهم رشداً، فادفعوا إلیهم أموالهم» فإیناس الرشد فی زمان البلوغ موضوع للحکم، فتدلّ الایة علی أنّ کلاًّ منهما جزء الموضوع. الا

واستظهر صاحب «الجواهر» ـ قدس سره ـ کون «إذا» للشرط، ورجّحه علی سائر الوجوه؛ بدعوی: أنّ «إذا» ظرفیّة شرطیّة، وخروجها عنهما نادر جدّاً، لا یحمل علیه التنزیل، بل یقتضی انقطاع الابتلاء بالبلوغ، ولیس کذلک؛ لاستمراره إلی ظهور الرشد أو الیأس منه.

بل لازمه الحجر علی البالغ الرشید إذا لم یؤنس منه رشد قبل البلوغ، وارتفاعه عمّن لم یبلغ إذا اُونس منه الرشد؛ لانتفاء الشرط فی الأوّل، ووجوده فی الثانی... [1] إلی آخره.

وفیه: أنّ المیزان فی الاستظهار من الکلام هو العرف العامّ، ولا شبهة فی فهم العرف من الایة أنّ «حتّی» غایة الابتلاء، وقوله تعالی: **فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً** متفرّع علی الابتلاء إلی زمان البلوغ.

وندرة استعمال «إذا» فی غیر الشرط علی فرض تسلیمها، لا توجب عدم حمل

---

١ . جواهر الکلام؛ ٢۶: ١٨.

التنزيل عليـه بعد ظهوره فيـه، ما لم يخلّ بالفصاحـة.

مع أنّ جعل «إذا» شرطيّـة، وجملـة الشرط والجـزاء جـزاءً، والمجمـوع غايـة لـ«حتّى» احتمال مخالف لفهم العقلاء، ومحتاج إلى التأوّل والتأمّل، بل وخـارج عـن الأُسلوب السديد الفصيح، ولا يحمل عليـه التنزيل، مع أنّ ورود «حتّى» لغير الغايـة وابتدائيـة، نادر أيضاً.

والإنصاف: أنّ الأذهان الخاليـة عن المناقشات وتحميل الدقائق عليها، لا ينقـدح فيها إلاّ ما ذكرناه واستظهرناه.

و أمّا اقتضاء انقطاع الابتلاء بالبلوغ، فهو إمّا لازم الوجه الذى اختاره أيضاً، و إمّا غير لازم لسائر الوجوه؛ فـإنّ لازم سـياق الكـلام، والعلّـة التـى مـن أجلهـا عرفـاً أمر الشـارع الأقـدس بالابتـلاء قبـل زمـان البلـوغ ـ ممّـا يصحّ فيـه الابتلاء ـ هى الاجتناب عن ثبوت الولايـة ظاهراً لمن خرج عن الحجر بالرشد، أو بالرشد والبلوغ، أو بأحدهما حسب اختلاف الاحتمالات، وللاحتياط فى أموال اليتامى بعد خـروجهم عن الحجر بحسب الواقع.

ومناسبات الحكم والموضوع عرفاً، تقتضى أن لا يكون للغاية مفهـوم، وأن يثبـت الابتلاء حتّى بعد البلوغ ولا ينقطع بـه.

بل الايـة ظاهراً ليست بصدد بيان حدود الابتلاء بحسب الغايـة، بل سيقت لنكتـة أُخرى، هى تقديم الابتلاء على زمان البلوغ؛ لردّ مال الطفل إليـه أوّل زمانـه إذا كـان رشيداً، وفى مثلـه لا مفهوم للغايـة، بل النكتـة الموجودة قبلها موجودة بعدها أيضـاً، فيفهم منها لزوم الابتلاء مطلقاً.

ومع الغضّ عنـه، لا نسلّم دلالتها على لزومه بعد البلوغ على الوجـه الذى اختاره؛ لأنّ الظاهر أنّ الابتلاء مختصّ باليتامى.

فقولـه تعالى: **إِذَا بَلَغُـوا النِّكَاحَ**... إلى آخره، لو فرض كونـه جملـة شرطيّـة على نحو ما رامـه، لكن لا شبهـة فى عدم انقطاعها عن الجملـة السابقـة؛ بمعنـى أنّ الظاهر الذى لا ينكر أنّ قولـه تعالى: **فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْـداً** مربـوط ومتفـرّع علـى الابتلاء المذكور قبلها، ويكون الابتلاء لأجل إينـاس الرشـد، فحينئـذٍ تكـون الايـة ساكتـة عن الابتلاء بعد البلوغ.

فيكون محصّل المعنى على فرض الشرطيّـة: «وابتلوا اليتامى، فإذا بلغـوا وصـار ابتلاؤهم قبل البلوغ موجباً لإيناس الرشد منهم بعده، **فادفـعوا إليهـم أموالهم**» فهى ساكتـة عن الاختبار بعد البلوغ، فمع عدم الاختبار قبل البلوغ ـ عصياناً، أو نسياناً، أو لعذر آخرـ لا يجب بعده.

بل لو فرض قطع الجملـة السابقـة عن اللاحقـة، وكان قوله تعالى: **حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ**... إلى آخره، جملـة مستأنفـة غير مربوطة بما قبلها، لم تدلّ علـى وجوب الاختبار؛ لأنّ إيناس الرشد لا يلزم أن يكون بوجوب الاختبار.

بل الظاهر منـه على ذلک، أنّ البالغ إذا اُونس منـه الرشـد، يـردّ مالـه إليـه، فللولى انتظار حصول الرشد والعلم بـه من باب الاتفاق.

و أمّا قولـه: لازمـه الحجر على البالغ الرشيد... إلى آخره، فقد ظهـر جوابـه فـى خلال ذكر الوجوه المتقدّمـة ولازمها، فراجع.

ثمّ إنّ الظاهر من الايـة الكريمة أنّ الطفـل المميّـز قبـل الرشـد، أو قبـل البلـوغ والرشد ـ بناءً على ما رجّحناه ـ لا يصير مستقلاً، ولا يدفع إليـه مالـه.

وعليـه هل تدلّ الايـة على عدم نفوذ معاملاتـه ولو بإذن الولىّ أو إجازتـه، أو تدلّ على نفوذها فى الجملـة؟

فعن أبى حنيفـة: دلالتها على نفوذها بـإذن الـولىّ فـى المعـاملات الاختباريّـة؛

تمسّكاً بإطلاق قولـه تعالى: **وابْتَــلُوا الْيَتَامَى** فإنّ مقتضاه جواز الابتلاء بالمعـاملات، ولازمـه صحّتها نفوذها.[١]

وأجاب عنـه الشافعي ـ على ما حكى ـ بما حاصلـه: أنّ اللّه سبحانـه أمر بـدفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد، وإذا ثبت بموجب هذه الايـة أنّـه لا يجوز دفع المال إليـه حال الصغر، وجب أن لا يجوز تصرّفــه حالــه؛ لأنّــه لا قائـل بـالفرق انتهى.[٢]

والظاهر عدم ورود إشكالـه عليـه؛ لأنّ مدّعاه أنّ الايـة تدلّ على نفوذ تصرّفــه بإذن وليّـه؛ فيما يرجع إلى الاختبار، لا تصرّفـه مطلقاً، وهو لا يلازم دفع المال إليـه واستقلالـه فيالمعاملات، وعدم القائل بالفرق ـ على فرضـه ـ لا يوجب جواز رفعاليد عن ظاهر الايـة.

والأولى أن يقال فيجوابـه: إنّ إطلاق الايـة لايقتضي صحّـة المعاملـة ونفوذها؛ لعدم إطلاقها من هذه الجهـة، بل لها إطلاق من جهـة الابتلاء فقط، والابتلاء لا يلازم صحّـة المعاملـة، بل الدخيل فيـه نفس المعاملـة، سواء كانت صحيحـة نافذة أم لا.

فتمام الموضوع في الابتلاء الكاشف عن رشـده، هـو ذات المعاملـة، والصـحّة لا دخالـة لها في المقصود، وليست الايـة في مقام البيان من هذه الجهة، بل لا معنى لـه، فتدبّر.

ثمّ إنّـه لا إشكال في أنّ الابتلاء إنّما هو لإيناس الرشد، لا لكشـف البلـوغ بنـاءً على غير الاحتمال الرابع:

أمّا على الأوّل: فواضح.

---

١ . التفسير الكبير؛ ٩: ١٨٧ ؛ تذكرةالفقهاء؛ ١: ٤٦٢ ؛ انظر ابن قدامة؛ المغني؛ ٤: ٥٣٣ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٧٠.

٢ . انظر التفسير الكبير؛ ٩: ١٨٨ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٧٠.

وأمّا على الثانی والثالث، ممّا كان بلوغ النكاح بحسبهما غاية للابتلاء: فلأنّ الابتلاء إلى البلوغ لا يعقل أن يكون كاشفاً عنه؛ لأنّ الكاشف لا يعقل أن يكون مقيّداً بالمنكشف، ولا مغيّاً به؛ لأنّ الابتلاء إلى البلوغ يقتضی معلوميّته، وجعل الأمارة له يقتضی عدمها.

وأمّا على الاحتمال الرابع: فلا مانع عقلىّ من كون الابتلاء لكشف البلوغ أو الرشد؛ بأن يقال: «وابتلوا اليتامى، فإذا بلغوا حدّ النكاح ـ بكشف الابتلاء عن بلوغهم حدّه ـ فادفعوا إليهم أموالهم إذا أُونس منهم الرشد».

أو يقال: «وابتلوهم؛ لأجل أنه إذا بلغوا النكاح، وكان ابتلاؤهم كاشفاً عن رشدهم، فادفعوا...» إلى آخره.

لكن مع ضعف أصل الاحتمال كما مرّ، يكون الاحتمال الأخير من الاحتمالين أظهر؛ لأنّ البلوغ حدّ النكاح واقعاً لا ربط له بالابتلاء؛ فإنّ وجوده الواقعی حاصل، ابتلی اليتيم أم لا، والربط إنّما هو بين الابتلاء والعلم بالبلوغ، فكان حقّ العبارة ـ على هذا الفرض ـ أن يقال: «وابتلوا اليتامى حتّى إذا أُونس منهم البلوغ أو علم منهم ذلک».

مضافاً إلى أنّ قوله تعالى: **فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً** قرينة على كون الابتلاء لإيناس الرشد؛ للمناسبة الواضحة بين الابتلاء والإيناس.

وربّما يتشبّث برواية أبی الجارود ـ المحكيّة عن «تفسير علی بن إبراهيم» عن أبی جعفر ـ عليه السلام ـ لكون الابتلاء لكشف البلوغ.

قال: قال فی قوله ـ جلّ و عزّ شأنه: **وَابْتَلُوا الْيَتَامَى**...: «من كان فی يده مال بعض اليتامى، فلا يجوز أن يعطيه حتّى يبلغ النكاح ويحتلم، فإذا احتلم ووجب عليه الحدود وإقامة الفرائض، ولا يكون مضيّعاً، ولا شارب خمر، ولا زانياً، فإذا أُونس منه الرشد دفع إليه المال، ويشهد عليه.

فإذا كانوا لا يعلمون أنّه قد بلغ، فليمتحن بريح إبطه، أو نبت عانته، وإذا كان ذلك فقد بلغ، فيدفع إليه ماله إذا كان رشيداً».[1]

بدعوى: أنّ الامتحان فى الرواية تفسير للابتلاء فى الاية الكريمة.[2]

وفيه: بعد الغضّ عن ضعف الرواية، بل قد يقال: إنّ كونها رواية غير ظاهر،[3] بل لم تسند إلى أبى جعفر ـ عليه السلام ـ ولا غيره فى «التفسير».

نعم، فى ذيل الاية السابقة على هذه الاية ذكر عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ ثمّ قال بعد الاية: قال، ولعلّه ـ عليه السلام ـ هو المراد منه، أو أنّ المراد نفسه كما هو دأبه ودأب القدماء.

أنّ صدرها بصدد بيان حاصل مفاد الاية؛ حيث كان البلوغ والرشد معتبرين فى وجوب دفع المال إليه، فقوله ـ عليه السلام: «ولا مضيّعاً...» إلى آخره، بيان للرشد.

وكيفيّة امتحان الرشد لا تحتاج إلى البيان، وأصل الامتحان قد تعرّضت له الاية، وأمّا كيفيّة امتحان البلوغ بما ذكر، فمحتاج إلى البيان، ولا إشعار فيها بأنّ الامتحان المذكور هو الابتلاء فى الاية.

بل يمكن أن يقال: إنّ مورد الامتحان هو الجهل بالمنكشف، فالاية لو كانت متعرّضة لامتحان البلوغ، لابدّ من فرض جهل المخاطب بالبلوغ، فلا يتناسب معه قوله ـ عليه السلام: «فإذا كانوا لا يعلمون» فيظهر منه أنّ الابتلاء لكشف المجهول، وهو الرشد، لكن لمّا كان البلوغ جزء موضوع وقد يتّفق عدم العلم به، بيّن أمارة البلوغ أيضاً.

---

۱ . تفسير على بن ابراهيم؛ ۱: ۱۳ ؛ مستدرك الوسائل؛ ۱۳: ۴۲۸، كتاب الحجر، الباب ۲، الحديث ۱.

۲ . انظر كاشف الغطاء؛ شرح قواعد الأحكام(مخلوط): ۵۳ ؛ جواهر الكلام؛ ۲۶: ۱۰۹.

۳ . جواهر الكلام؛ ۲۶: ۷.

ثمّ الظاهر ـ سيّما بعد مسبوقيّة الاية بآية: **وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ...**[۱] بناءً على بعض الاحتمالات ـ أنّ وجوب دفع المال إلى البالغ الرشيد، معلول رفع حجره، وسقوط ولاية الولىّ عنه، واستقلاله فى أُموره، فيكون وجوب الدفع على حذو وجوب ردّ مال الغير، وعدم حلّه إلاّ بطيبة نفسه.

فيفهم من الاية الكريمة رفع حجره، واستقلاله، وصيرورته بالرشد والبلوغ كسائر الناس، فلا يحلّ ماله بلا إذنه وطيب نفسه.

وعلى هذا: لا وقع للنزاع فى أنّ مفهوم قوله تعالى: **فَإِنْآنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا** هو رفع وجوب الدفع، أو حرمة الدفع.[۲]

وأمّا احتمال كونه وجوباً تعبّدياً مستقلاً مخصوصاً باليتامى ـ بحيث وجب دفع المال إليه حتّى مع طيب نفسه بالبقاء عند وليّه[۳] ـ فمقطوع الخلاف.

كما أنّ احتمال كون وجوب الدفع كناية عن رفع الحجر وسقوط ولاية الولىّ[۴]، بعيد.

وما ذكرناه موافق لفهم العرف، وعلى هذا لا يحتمل بقاء الحجر بعد دفع المال إليه، وهو واضح.

ويمكن أن يفهم من مفهوم الاية: أنّ غير البالغ والبالغ غير الرشيد محجوران عن التصرّف الاستقلالىّ، سواء كان بنحو الدفع إليهما وكانا كسائر المالكين، أو لم يدفع إليهما، لكن كانا مستقلّين فى معاملاتهما؛ بحيث وجب على الولىّ ترتيب آثار الصحّة

---

۱. النساء / ۵.

۲. جواهر الكلام؛ ۲۶: ۱۹ ـ ۲۰.

۳. الكاظمى؛ مسالک الأفهام؛ ۳: ۱۳۳.

۴. جواهر الكلام؛ ۲۶: ۲۰ ؛ هداية الطالب: ۲۵۱.

على معاملاتهما، وردّ الثمن أو المثمن إلى المتعامل، وأخذ العوض.

وذلک لما عرفت من أنّ وجوب الدفع معلول سلب الحجر ورفع ولايـــة الـولیّ، وفی مقابلــه عدم سلبـه وبقاء ولايتـه.

مضافاً إلى أنّ المناسبـة بين الصغر والسفـه وعدم الاستقلال، تفيد ذلک.

وكذا يفهم منـه ــ ولو بمناسبات الحكم والموضوع ــ أنّـه غيـر صـالح لاسـتقلال التصرّف ولو بإذن الولیّ، أو بالوكالـة منـه فی التصرّف فی أمواله التی تحت يد الولیّ؛ وذلک لأنّ المتفاهم عرفاً من حجره أنّ النكتـة فيـه أنّـه لصلاح حال اليتيم، ولأجـل التحفّظ على مالـه؛ لئلاّ يضيع مالـه بالتصرّفات السفهيّـة، فيبقى عند بلوغـــه ورشـده صفر الكفّ.

ولهذا لا يكتفى بالبلوغ فقط، ولا بالرشد كذلک؛ لغايـة الاحتياط والحزم.

ومن الواضح أنّ إذن الولیّ فی تصرّفـه بنحو الاستبداد والاستقلال، بلا نظر منـــه فی صلاحــه وفساده، وتوكيلـه فی التصرّف فی أموالـه، وإجازتـه لتصرّفاتـه كذلک، منافٍ لحجره وجعل الولايـة عليـه، ومخالف للايـة الكريمـة ولو بمناسـبات الحكـم والموضوع.

فهل يصحّ أن يقال: إنّ اليتيم محجور عن التصرّف فـی مالـــه، ولا يرفـع الحجـر عنــه إلاّ بالبلوغ والرشد، ثمّ يقال: لو قال الولیّ لـه: «أنت مأذون فـی التصـرّف فـی مالک» صحّت معاملاتـه، وصار مستقلاً كسائر البالغين العاقلين، من غير احتياج إلـی تشخيص الولیّ صلاحـه؟!

أو إذا أقدم على معاملـة بلا إذنــه، ثمّ قال الولیّ: «أجزتها» مـن غيـر نظـر فـی الصلاح والفساد صحّت؟!

أو إذا قال: «أنت وكيلی فی التصرّف فی مالک» تمّ الأمر وصحّت المعاملـة؛ لأنّها

تنسب إلی الولیّ؟! لا شبهة فی أنّ ما ذکر مخالف للحجر ونکتته المعلومة لدی العقلاء.

نعم، لا دلالة فی الآیة علی حجره عن إجراء مجرّد الصیغة بعد تمامیّة المقاولة بین ولیّه وغیره، والظاهر عدم استفادة حجره عن الوکالة عن الغیر أیضاً، فلابدّ فیهما من التماس دلیل آخر.

ولا یتوقّف ما ذکرناه ـ من استفادة المذکورات ـ علی الإطلاق فی المفهوم، حتّی ینکر إطلاقه، ویقال: إنّ الآیة بصدد بیان حدّ الخروج عن الیتم، لا فی مقام بیان الحجر، فلعلّ کیفیّة الحجر کانت معروفة معهودة، فنزلت الآیة لبیان حدّه وزمان ارتفاعه.

ویشهد له: أنّ الخطاب فیها للاولیاء، ومن کان مال الیتیم تحت یده، فکان الحجر مفروغاً عنه، وإن أمکن أن یقال: إنّ المعهود هو کون مالهم تحت ید الأولیاء العرفیّة، وأمّا الحجر بالمعنی الشرعی وحدوده، فلیس کذلک، أو لم تثبت معهودیّته، فیمکن أن یکون التنزیل وارداً لبیان الأمرین، فیؤخذ بإطلاقه فی الموردین، فتأمّل.

وإنّما قلنا: لا یتوقّف ما ذکرناه علی الإطلاق؛ لأنّ طریق استفادته المناسبات العقلائیّة بین الحکم وموضوعه، بل لا یتوقّف ذلک علی المفهوم بالمعنی المعهود، حتّی یردّ بإنکار المفهوم للشرط وغیره؛ وذلک لأنّ ارتفاع الحکم عن الموضوع بارتفاعه عقلیّ، وهو کافٍ فی استفادة ما ذکرناه بالمناسبات العرفیّة.

ثمّ إنّه قد یقال: الظاهر من أخذ الْیَتَامَی موضوعاً للحکم، أنّ الابتلاء وغیره ممّا یستفاد من الآیة، مختصّ بالیتامی، فالصغار الذین هم تحت ولایة الأب والجدّ غیر مشمولین لها؛ لعدم کونهم یتامی.

وبالجملة: من له أب لیس یتیماً، فهو خارج عن مفاد الآیة، سیّما مع خصوصیّة فی الیتامی لیست فی سائر الصغار، وهی فقد الأب، واحتیاجه إلی المال أکثر ممّن

لـه أب يقوم بنفقتـه.

لكنّ الظاهر لدى العقل والعقلاء، أنّ الرشد والبلوغ تمام الموضوع لرفع الحجر، ولا دخالـة لوجود الأب والجدّ وفقدهما فيـه.

ثمّ إنّ المراد ببلوغ النكاح: إمّا بلوغ حدّه؛ أى حدّ صـلاحيّة النكـاح، وهـو حـدّ الحلم بحسب العادة والنوع، فيختصّ بمن بلغ خمسـة عشر؛ فإنّ نوع الأطفال يبلغـون فى هذا الحدّ، بتفاوتٍ واختلافٍ فى شهور ما، فيخرج منـه مـن احـتلم فيمـا دونـه، كثلاثـة عشر، ويدخل فيـه من بلغ خمسـة عشر ولو لم يحتلم.

أو يراد منـه بلوغ الحلم فعلاً، فيدخل فيـه من احتلم فى أيّ زمان كان، ويخـرج من لم يحتلم ولو بلغ من العمر ما بلغ.

أو يراد منـه بلوغ حدّه فعلاً لولا العـوارض؛ أى بلوغـه بحسب الطبـائع السليمـة لا العليلـة، فيدخل فيـه المحتلم فى أيّ زمان كان، ومن بلغ خمسـة عشر ولو لم يحتلم لعلّـة.

والأقوى هو الأخير؛ لأنّ الظاهر من بلوغ النكـاح بلوغـه فعـلاً، والطبـائع غيـر السليمـة النادرة ترجع إلى السليمـة.

ثمّ إنّ مقتضى الجمود على ظاهر الايـة، أنّ حصول رشدٍ ما، كافٍ فى وجوب دفع المال إليهم بعد بلوغهم.

وحاصل الكلام بحسب الاحتمال: أنّـه إمّا أن يكون الموضوع لوجوبـه عدم السفاهـة، أو حصول الرشد؛ وذلك لأنّ قولـه تعالى قبل آية الابـتلاء: **وَلاَ تُؤْتُواالسُّفَهَاءَ أَمْـوَالَكُمُ الَّتِى جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً**[1] ـ سواء أُريد بـه أمـوالهم؛ أى أمـوال السـفهاء، كمـا فـى روايـة[2]، أو الأعمّ من أموالهم وأموال الأولياء ـ ظاهر فى أنّ الميزان فى حرمة الـدفع

---

١. النساء / ٥.

٢. تفسير العياشى؛ ١: ٢٢٠؛ تفسير الصافى؛ ١: ٣٩٠؛ البرهان فى تفسير القرآن؛ ١: ٣٤٣.

ولزومـه هو السفـه وعدمـه.

وظاهر آيـة الابتلاء أنّ الميزان هو إيناس رشدٍ منهم.

فإن كان الموضوع لحرمـة الدفع السفاهـة، يمكن أن يقال: إنّ سفاهـة ما كافيـة فى تحقّقـه، فإذا كان سفيهاً فى معاملاته دون عطاياه، أو فـى عطايـاه وجـوائزه دون معاملاتـه، كفى فى الحرمـة.

ويمكن أن يقال: إنّ الظاهر من السفيـه هو ما كان سـفيهاً بقـول مطلـق وبـلا قيـد، والسفيـه من جهـة ليس كذلك، فيكون الموضوع هو السفيـه من جميع الجهات، فمن كان رشيداً من جهـة يجب دفع المال إليـه؛ إذ الأمر دائر بين الحرمـة والوجوب، وفى وجوب الدفع إلى غير السفيـه يأتى الاحتمالان أيضاً.

فحينئذٍ لو كان الموضوع فى وجوب الدفع غير السـفيه بقـول مطلـق، يمكـن أن يكـون إيناس رشدٍ ما، أمارةً على عدم سفهه بقول مطلق عند الشكّ فى تحقّق الموضوع.

والتحقيق: أنّ الموضوع لوجوب الدفع إيناس الرشد مطلقاً؛ لظهور آيـة الابتلاء فيـه ببيان نشير إليـه، وأمّا الايـة المتقدّمة، فظاهرها عدم إيتاء أموال المخاطبين، لا اليتامى والسفهاء، وإن ورد فى بعض ضعاف الروايات أنّ المراد من **أَمْوَالَكُمْ** أموالهم.

ويمكن تأييده بأن يقال: إنّ المراد من قولـه تعالى: **الَّتِى جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً** هـو القيام بأمرها، وهو مال السفيـه، ويسـتأنس مـن قولـه تعـالى: **وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ**.

وكيف كان: فالظاهر بدواً من آيـة الابتلاء وإن كان كفايـة رشـدٍ مـا؛ إذ الرشـد كـالعلم ماهيّـة بسيطـة يتنوّع أو يتصنّف باعتبار متعلّقاتـه، فكما أنّ علم الفقـه غيـر علـم الكـلام؛ باعتبار اختلاف متعلّقهما، كذلك الرشد فى المعاملات غير الرشد فى العطيّات والجوائز.

والظاهر البدوىّ من الايـة كفايـة رشدٍ ما فى وجوب الـدفع، فـيمكن أن يكـون

رشدٌ ما موضوعاً، فيجب الدفع ولو مع العلم بعدم رشده من جهة أو جهات، أو يكون أمارة تحقّق الرشد المطلق، فلا يدفع مع العلم بعدم رشده من جهة أُخرى، ويجب عند الشكّ؛ لقيام الأمارة.

والتحقيق: أنّ المراد به حصول الرشد بقول مطلق ومن جميع الجهات؛ لمناسبات الحكم والموضوع، لأنّ إيناس الرشد ليس إلاّ لأجل صلوحه معه لإصلاح ماله وعدم صرفه فيما لا يعني، وهو يناسب الرشد بالنسبة إلى التصرّفات في ماله مطلقاً، لا من جهة.

مضافاً إلى أنّه يفهم من إيجاب الابتلاء من زمان يحتمل فيه الرشد إلى زمان البلوغ ـ كما استظهرناه ـ وهو قد يكون زماناً طويلاً: أنّ المراد بإيناس الرشد العلم بالرشد المطلق، لا من جهة ما؛ فإنّه المناسب للابتلاء في تلك المدّة الطويلة.

فاحتمال كفاية الرشد في الجملة ساقط، كاحتمال طريقيّته للرشد المطلق.[1]

❊ ❊ ❊

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الأَقْرَبُونَ[2]

الخيار موروث بأنواعه، والدليل عليه ـ بعد تسالم الأصحاب عليه، ونقل عدم الخلاف،[3] بل الإجماع كما هو ظاهر «التذكرة»[4] وعن «الغنية»[5] دعوى الإجماع

---

١. كتاب البيع؛ ٢: ٨ ـ ٢٦.

٢. النساء / ٧.

٣. رياض المسائل؛ ١: ٥٢٧؛ المكاسب: ٢٩.

٤. تذكرة الفقهاء؛ ١: ٥٣٦.

٥. غنية النزوع: ٢٢١.

فی بعض الخیارات ـ ظاهر الکتاب.

کقولـه تعـالی: **لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَ الاَقرَبُونَ وَ لِلنِّساءِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الوَالِدَانِ وَ الاَقرَبُونَ.**

والنبوی المعروف: «ما ترک المیّت من حقّ فلوارثـه».[1]

وقد یستشکل فیهما: بأنّ الخیار أمر اعتباری، متقوّم بذی الخیار، ولایعقـل بقـاؤه حال موتـه.

بل هذا جارٍ فی مطلق الحقوق؛ لأنّ وزانها وزان الملکیّـة، فکما لایعقل بقاؤها مع موت المالک، کذلک الحقوق.[2]

والظاهر من **مِمَّا تَرَکَ** هو ما بقی بعد موت المورّث، فلایصدق ذلک إلاّ علی مـا لـه بقاء ولو اعتباراً، وذلک مثل الدین علی عهدة المدین، وکالکلّی فی الذمّـة.

وهذا بخلاف الحقوق، فإنّها مع عدم الطرف، لایعقل بقاؤها ولو اعتباراً.

فما فی بعض الکلمات من الجواب عنـه نقضاً: بالکلّی فـی الذمّـة، وحـلاًّ: بـأنّ للخیار بقاءً اعتباریاً [3] لیس بشیء.

والجواب عن الإشکال: هو أنّ قولـه تعالی: **لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِمّا تَرَکَ**...، إلی اخـر، لیس المراد منـه ما توهّم، بل المراد ـ ولو بمساعدة فهم العـرف فـی بـاب التوریـث، حیث إنّـه أمر عرفی لیس من مخترعات الشرع ـ أنّـه ینتقل إلی الوارث، مـا یکـون

---

۱ . لم نعثر علی هذه الروایة فی المجامع الروائیة إلّا فی الکتب الفقهیة، لاحظ ریاض المسائل؛ ۱: ۵۲۷ ؛ جواهر الکلام؛ ۲۳: ۷۵ ؛ المکاسب: ۲.

۲ . المحقق الخراسانی؛ حاشیة المکاسب: ۲۵۳ ؛ المحقق الایروانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۷۲ ؛ انظر المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۱۶۸.

۳ . المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۱۶۸.

الموت موجباً لانقطاعه عنه؛ أى الموت موجب للنقل، لا أنّ الإرث ملك بحكم الشرع بقى بلا مالک، بعد ما ترک الشىء بموته، حتّى يرجع إلى عدم تلقّى الورثة من مورّثهم؛ ممّا هو خلاف الضرورة عرفاً وشرعاً.

فالموت سبب للنقل، ملكاً كان، أو حقّاً كالبيع والصلح، ومعنى «ما تركه الميت فلوارثه» أى ما انقطعت إضافته عنه، لايبقى بلا مالک، بل مالكه الوارث.

وبعبارة أُخرى: إنّ المراد بهذه الاية وأشباهها ـ ولو بالقرائن العقلائيّة، وفهم العرف ـ هو أنّ ما كان للميّت حال الحياة، يكون لوارثة بعد موته، فالموت ليس سبباً لسلب الحقّ وإعدامه، بل سبب لنقله إلى الورثة، فيصدق «أنّ الميّت ترک لوارثه ما كان له» لا «أنّه ترک المال بلا إضافة، ثمّ أُضيف إلى الوارث» فإنّه مخالف للضرورة.

فالحقوق كالأعيان المملوكة، تنتقل بنفس الموت، وتكون من متروكات الميّت، بل لها بقاء وإن تبادلت الإضافات، ولاتصير معدومة فى حال.

والشاهد على ذلک ـ بعد عرفيّة المسألة، وعدم اختصاص الإرث عند العرف بالأعيان، بل يكون ثابتاً فى مثل حقّ التحجير وسائر الحقوق، إلاّ ما دلّ الدليل على خلافه ـ النبوى المعروف الذى يقال فيه: إنّه مجبور بعمل الأصحاب[1] حيث نصّ فيه على أنّ الحقّ ممّا ترک، فلابدّ وأن لايكون المراد من «ما ترک» ما بقى بعد الموت وله وجود بقائى مع عدم الإضافة.

بل يكون المراد منه: أنّ ما للميّت من الحقّ، فهو لوارثه عند انقطاع إضافته عنه، وهو عبارة أُخرى عن نقل ما للميّت إلى الورثة.

وعلى ما ذكرناه، فالاية دالّة بإطلاقها على أنّ كلّ ما للميّت مورّث، فعدم التوريث فى بعض الحقوق، محتاج إلى الإثبات، لا أنّ الاستدلال بالاية، محتاج إلى إثبات

---

١ . مفتاح الكرامة؛ ٤: ٥٩٠ ؛ رياض المسائل؛ ١: ٥٢٧ ؛ جواهر الكلام؛ ٢٣: ٧٥.

کون‌شیء حقّاً وقابلاً للنقل[1]، ففی موارد الشکّ فی کون شیء حقّـاً، یسـتدلّ بالایـة علی کونـه حقّاً؛ لأنّـه مورّث.

وتوهّم: عدم إطلاقها من هذه الحیثیّـة؛ لکونها فی مقام بیان کون الرجال والنسـاء، وارثین ولهم نصیب[2] یردّه نفس الایـة، حیث عقّبها بقولـه: ممّا قَلَّ أو کَثُرَ ممّـا یؤکّـد الإطلاق، ویدفع التوهّم.

ولو قیل: إنّ الشبهـة فی الایـة والروایـة مصداقیّـة، لایصحّ التمسّک بإطلاقهما.

یقال: ـ مضافاً إلی أنّ المقیّد عقلی، یقتصر فیـه علی المتیّقن فیما لم یخرج بعنوان واحد، بل مطلقاً علی رأیهم ـ إنّ الایـة الکریمـة مع ذیلها، کأنّها نظیر قولـه: «لعن اللّه بنی اُمیّـة قاطبـة»[3] ویأتی فیها ما یقال فیـه: مـن استکشـاف حـال الفـرد عنـد الشکّ،[4] فتدبّر.

وإنّ الروایـة تدلّ بإطلاقها، علی أنّ کلّ حقّ مورّث، فیستکشف منها قابلیّـة کـلّ حقّ للانتقال، فیرفع بها الشکّ عن کون حقّ قابلاً للنقل، فیحتاج عـدم القابلیّـة إلـی دلیل، وهذا عکس ما أفاده الشیخ الأعظم ـ قدس سره ـ وغیره.[5][6]

❊ ❊ ❊

فتحصّل ممّا ذکر: أنّ حقّ الخیار حقّ شخصی، وموجود جزئی، غیـر قابـل للکثـرة،

---

۱ . المکاسب: ۲۹۰.

۲ . الأراکی؛ الخیارات (تقریرات المحقق الحائری): ۵۳۹.

۳ . کامل الزیارات:۳۳۲ ؛ بحارالانوار؛ ۹۸: ۲۹۱.

۴ . کفایة الاصول: ۲۶۰.

۵ . المکاسب: ۲۹۰ ؛ منیة الطالب؛ ۲: ۱۵۲.

۶ . کتاب البیع؛ ۵: ۳۷۵ ـ ۳۷۸.

فلايعقل أن يصير بالنقل كثيراً، كما لايعقل انتقالــه بوجــوده الخــارجي إلــى طبيعــي الوارث، القابل للصدق على الكثيرين؛ بمعنى تكثّره بتكثّر الأفراد، وأمّــا انتقالــه إلــى المجموع المعتبر شيئاً واحداً، أو إلى صرف الوجود، فلا مانع منــه.

ثمّ إنّ الظاهر من النبوى[1] لولا القرينــة العقليّــة، هــو طبيعــي الــوارث، وبمقتضــى القرينــة ــ وهي وحدة الحقّ وجزئيّتــه الحقيقيّــةــ هو صرف وجوده، الموجود بوجــود الكثير بنحو الوحدة.

وأمّا الحمل على المجموع، فخلاف الظاهر جداً، بل ترك للعمل بــه؛ فإنّ المجموع هو الأفراد المعتبرة واحداً، لا طبيعي الوارث، ولاجنســه، والظاهر منــه هو الجنس، لا الأفراد، والحمل على الصرف مع القرينــة، أخذ بظاهره من جهــة؛ وهي كون الموضوع هو الطبيعــة والجنس، والقرينــة دالّــة على اعتبار الوحدة فيها، فالطبيعـــة محفوظـــة، وزيد عليها اعتبار.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم ــ قدس ســره ــ لبيــان الحمــل علــى المجمــوع: مــن أنّ مقتضى أدلّــة الإرث فى الحقوق غير القابلــة للتجزئــة والأموال القابلــة لها، أمر واحد، وهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثــة، إلاّ أنّ التقسـيم فــى الأمــوال لمّــا كــان ممكناً، كان مرجع اشتراك المجموع فى المجموع، إلى اختصاص كــلّ مــنهم بحصّـــة مشاعــة.

بخلاف الحقوق، فإنّها تبقى على حالها؛ من اشتراك مجمــوع الورثـــة فيهــا، فــلا يجوز لاحدهم الاستقلال بالفسخ؛ لا فى الكلّ، ولا فى حصّتــه، فافهم[2] انتهى.

ففيــه: أنّــه لا دليل على أنّ مقتضى أدلّــة الإرث ما ذكره، بل الدليل على خلافــه؛

---

١ . ما ترک الميت من حق فلو ارثه.

٢ . المكاسب: ٢٩١.

فإنّ أدلّة الإرث فی الکتاب والسنّة، لاتدلّ علی أنّ الإرث ینتقل إلی مجموع الورثة؛ بحیث یکون المجموع موضوعاً واحداً لنقل واحد، کما هو مقتضی نقل المجموع إلی المجموع:

أمّا الایة الکریمة: **لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَ الأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الوَالِدَانِ وَ الأَقْرَبُونَ**... إلی اخرها، فالظاهر منها أنّ لکلّ رجل نصیباً، وأنّ لکلّ امرأة کذلک؛ لظهور الجمع المحلّی فی الکثرة الأفرادیّة، فی قبال العامّ المجموعی، ولاتعرّض فیها لمقدار النصیب، بل هی فی مقام بیان عدم حرمان الرجال ولا النساء، ولعلّه للردّ علی الجهّال الذین یقولون: بحرمان النساء، أو یحرّمونهن عملاً.

وأمّا سائر الایات المتعرّضة للإرث،[1] فهی متعرّضة للسهام؛ من النصف، والثلث، وغیرهما، فتختصّ بالأموال التی یمکن فیها فرض الکسر المشاع؛ من النصف، والثلث... وغیر ذلک.

فلو شملت بعض الحقوق التی متعلّقها قابل للکسر المشاع کحقّ التحجیر، فلا إشکال فی عدم الشمول لحقّ الخیار، الذی لیس کذلک؛ لا بنفسه، ولا بمتعلّقه الذی هو العقد الإنشائی، علی ما مرّ الکلام فیه، وایة أُولی الارحام[2] لاتتعرّض إلاّ لتقدّم بعض علی بعض.[3]

❊ ❊ ❊

لو کان الخیار لأجنبی ومات، فهل ینتقل إلی وارثه؛ استناداً إلی إطلاق دلیل

---

۱. النساء / ۱۱، ۱۲، ۱۷۶.

۲. الاحزاب / ۶.

۳. کتاب البیع؛ ۵: ۳۸۹ ـ ۳۹۱.

الإرث، أو لا؛ نظراً إلى عدم انطباق أدلّة الإرث عليه؟ فإنّ قوله: **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ**... إلى اخره لاينطبق عليه لوجهين:

من جهة عدم صدق «النصيب» على إنشاء لايؤثّر للورثة شيئاً، وليس حقّ الخيار الثابت للأجنبى، كحقّه الثابت لغير الأجنبى، ولا كحقّ الشفعة والتحجير ونحوهما، بل إنّه مجرّد حقّ الحلّ لعقد غيره، وفى مثله لايصدق عليه عرفاً «أنّ له نصيباً».

ومن جهة عدم صدق «ما ترک» على ما لا أثر له بالنسبة إليهم، أو انصراف الدليل عنهما، ولا أقلّ من الشکّ فى صدقه، والأصل عدمه.

وتوهّم: أنّه قد يكون للخيار أثر للورثة؛ وهو إعطاء شىء لهم لإعماله، أو تركه أحياناً [1] مدفوع بأنّ هذا الأمر النادر الوجود، لاينظر إليه، بل لايوجب مثله الصدق أو العلم به.

كما أنّ توهّم: لزوم أن لايصدق «النصيب» و «ما ترک» على حقّ الخيار، بناءً على ما ذكر فيما لو استغرق الدين؛ لحرمان الورثة عن الاعيان.[2]

فاسد؛ فإنّ الأعيان هناک، لاتخرج عن إمكان الدخول فى ملكهم إرثاً، ولو بإعطاء الدين من مالهم، أو بعفو الدائن، ومثله كافٍ فى صدق «ما ترک» و «النصيب» وصحّة الإرث.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ وتبعه بعضهم: من أنّ ظاهر الجعل أو

---

١ . مصباح الفقاهة؛ ٧: ٤٤٣.

٢ . نفس المصدر.

محتملـه، مدخليّـة نفس الأصيل.[۱]

وزاد بعضهم: بأنّ الخيار مجعول لـه، بما هـو ذو بصـيرة ونظـر بـأمر العقـد، وأنّ هـذه الحيثيّـة ـ بحسب الغالب الشائع ـ تقييديّـة، لا تعليليّـة،[۲] وهذا فى الحقيقـة تصـديق منهمـا لكونـه مورّثاً، إلاّ إذا جعل بنحو لايتعدّاه، فالكبرى مسلّمـة عندهما، والإشكال فى الصغرى.

ففيـه: ـ مع الغضّ عمّا تقدّم ـ أنّ الجهـة فـى مثلـه تعليليّـة بـلا إشـكال؛ لأنّ الجاعل لمّا رأى شخصاً ذا بصيرة بأمر العقد، جعل الخيار لـه، لا أنّـه جعل لـه بقيـد أنّـه بصير وهو واضح.

ثمّ على فرض قبولـه ذاتاً للإرث، فمع الشكّ فى كيفيّـة الجعل، لايحكم بالإرث.[۳]

❊ ❊ ❊

وَ إنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْـهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَ إثْماً مُبيناً وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَ قَدْ أَفْضى بَعْضُكُمْ إلى بَعْضٍ وَ أَخَذْنَ مِنْكُمْ ميثاقاً غَليظا[۴]

وربّما يستدلّ للمطلوب[۵] بقولـه تعـالى: **وَإنْ أَرَدْتُمُ اسْـتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَـانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شيئاً أَتَأخُذُونَهُ بُهْتَاناً وإثْماً مبينـاً * وَكَيْـفَ تَأْخُذونَهُ وَقَدْ أفضَى بَعْضُكُمْ إلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً** كما حكى عن بعض

---

۱. المكاسب: ۲۹۳.

۲. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۱۷۳.

۳. كتاب البيع؛ ۵: ۴۰۳ ـ ۴۰۴.

۴. النساء / ۲۰ ـ ۲۱.

۵. هو صحة المعاطاة.

أجلّـة العصر ـ قدس سره.

ويمكن الاستدلال بالاية الأولى لصحّة عقد النكاح ولزومه؛ بدعوى أنّ المراد بإيتاء القنطار إيتاؤه مهراً، وعدم جواز الأخذ لأجل صحّته ولزومه، ولازمهما صحّة العقد المشتمل عليه ولزومه، وبإلغاء الخصوصيّة يسرى الحكم إلى سائر العقود.

وبالاية الثانية؛ بأن يقال: إنّ قوله: **وَقَدْ أَفْضَى**... إلى آخره، كناية عن الجماع، كما قال به عدّة من المفسّرين[1] ووردت به روايات[2] أو عن الخلوة وإلقاء الستر كما عن بعض آخر[3] ووردت به الرواية أيضاً.[4]

وعلى أىّ حال: يكون هو علّة مستقلّة للتعجّب من أخذ المهر، وقوله: **وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً** علّة مستقلّة أُخرى، فتدلّ على أنّ أخذ الميثاق الغليظ علّة للصحّة واللزوم، فيسرى الحكم إلى كلّ عقد؛ لأنّ المراد بـ«الميثاق الغليظ» هو ألفاظ عقد النكاح، أو قرار النكاح وعقده.

ولك أن تقول: إنّ المراد بقوله: **وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ** هو المراودات والمواصلات التى تكون قبل عقد النكاح، ويكون ذلك توطئة لبيان العلّة وهى أخذ الميثاق الغليظ، فليس فى المقام إلاّ علّة واحدة، فتتمّ الدلالة بعموم العلّة.

هذا غاية ما يمكن الاستدلال به، لكنّك خبير بوهنه:

أمّا دعوى إلغاء الخصوصيّة عن عقد النكاح، والإسراء إلى كلّ عقد، فهى ممنوعة جدّاً؛ لأنّ لعقد النكاح فى جميع الملل خصوصيّة ليست لغيرها.

---

١ . التبيان فى تفسير القرآن؛ ٣: ١٥٣ ؛ مجمع البيان؛ ٣: ٤٢ ؛ التفسير الكبير؛ ١٠: ١٥.

٢ . الكافى؛٥: ٥٦٠ ؛ تفسير العياشى؛ ١: ٢٢٩ ؛ البرهان فى تفسير القرآن؛ ١: ٣٥٥.

٣ . انظر التبيان فى تفسير القرآن ؛ ٣: ١٥٣؛ مجمع البيان؛ ٣: ٤٢ ؛ التفسير الكبير؛ ١٠: ١٥.

٤ . انظر التبيان فى تفسير القرآن؛ ٣: ١٥٣ ؛ مجمع البيان؛ ٣: ٤٢.

مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ الاية الثانية مفسّرة للأُولى، ومبيّنة لوجه عدم جواز الأخذ، فلاتكون الأُولى مستقلّة الدلالة.

وأمّا الثانية، فمضافاً إلى أنّ قوله: **وَقَدْ أَفْضَى** كناية ـ ظاهراً ـ عن الجماع ويكون الظاهر منها أنّ علّة التعجّب الإفضاء وأخذ الميثاق الغليظ مجموعاً، لا كلّ مستقلاً، كما أنّ الأمر كذلک فی الأشباه والنظائر.

فاحتمال استقلال كلّ منهما مدفوع بالظهور، المؤيّد بمناسبة الحكم والموضوع، وهی أنّ جعل المهر لأجل التمتّع، لا لمحض عقد الزواج، فكأنّه قال: «كيف تأخذون المهر مع أخذ الميثاق الغليظ والتمتّع بها، والتصرّف فيها ذلک التصرّف المهتمّ به؟!» فتدلّ الاية على أنّ كلّ واحد من الإفضاء، ومن أخذ الميثاق الغليظ، لايكفی فی عدم جواز الأخذ، فلابدّ من اجتماعهما.

ومع الإسراء إلى غير النكاح لابدّ من القول: بأنّ العقود فی حدّ نفسها لاتوجب عدم جواز أخذ ما يعطی عوضاً، فتدلّ على عكس المطلوب.

أنّ دعوى أنّ «الميثاق الغليظ» عبارة عن نفس إيقاع النكاح غير صحيحة، بل الظاهر أنّ المراد بـ«الغليظ» هو ما يتعارف فی خصوص النكاح، الذی هو فی غاية الأهميّة عند عامّة الأُمم؛ من الإلزامات، والالتزامات، وأخذ العهدة والتغليظ فی القرار والجعل كما هو واضح، فبيع باقة من الخضرة بدرهم ليس من الميثاق الغليظ، ولو أُطلق عليه لكان مضحكاً.

هذا، مع أنّ الاية الكريمة واردة لبيان استقرار المهر بالدخول، كما عليه الأصحاب[1] وتدلّ عليه الروايات المعمول بها[2] وقد ورد فی بعض الروايات الصحيحة: «الميثاق هی

---

١ . الغنية: ٣٤٩؛ جواهر الكلام؛ ٣١: ٧٥.

٢ . وسائل الشيعة؛ ٢١: ٣١٩ ـ ٣٢٠، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥٤.

الكلمة التى عقد بها، وأمّا قوله غَليظاً فهو ماء الرجل يفضيه إلى امرأته».[١]

ولعلّ المراد أنّ العقد صار غليظاً، والعهد مشدّداً بالإفضاء.

والإنصاف: أنّ الاية لا دلالة لها فى باب النكاح على المقصود، فضلاً عن غيره.[٢]

❊ ❊ ❊

أقول: الظاهر من فخر المحقّقين أنّ تحريم المرضعة الأُولى والمرتضعة ليس منوطاً بالنزاع فى المشتقّ؛ لتحقّق الإجماع على حرمتهما كان المشتقّ موضوعاً للمتلبّس أو الأعمّ منه، بل يمكن استفادة حرمتهما من صحيحتى محمّد بن مسلم عن أبى جعفر[٣] ـ عليه السلام ـ والحلبى[٤] عن أبى عبد اللّه[٥] ـ عليه السلام ـ واللفظ من أوّلهما، قال: لو أنّ رجلاً تزوّج جارية رضيعة، فأرضعَتْها امرأته فسد النكاح.

وأمّا حرمة الثانية فليست إجماعيّة، ولعلّه استشكل فى النصّ الوارد فيها ـ وهو رواية[٦] ابن مهزيار[٧] المصرِّحة بحرمة المرضعة الأُولى دون الثانية ـ بالإرسال وضعف السند،[٨] فحينئذ تكون المسألة عنده غير منصوصة ولا إجماعيّة، فتكون مبنيّة على النزاع فى المشتقّ، ولم يظهر منه أنّ المسألة الأُولى خارجة عن بحث المشتقّ لولا

---

١ . الكافى؛ ٥: ٥٦٠ ؛ وسائل الشيعة؛ ٢٠: ٢٦٢، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١، الحديث ٤.

٢ . كتاب البيع؛ ١: ١١٩ ـ ١٢٢.

٣ . الفقيه؛ ٣: ٣٠٦، باب ١٤٦ فى الرضاع ؛ الوسائل؛ ١٤: ٣٠٢، باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٤ . انظر بهجة الآمال؛ ٦: ٤٩١ ؛ تنقيح المقال؛ ٣: ١٥٢ ؛ معجم رجال الحديث؛ ١٦: ٣٠٢.

٥ . الكافى؛ ٥: ٤٤٤، باب نوادر فى الرضا ؛ الوسائل؛ ١٤: ٣٠٢، باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٦ . الكافى؛ ٥: ٤٤٦، باب نوادر فى الرضا ؛ الوسائل؛ ١٤: ٣٠٥، باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٧ . قاموس الرجال؛ ٧: ٦٦ ؛ جامع الرواة؛ ١: ٦٠٤ ؛ معجم رجال الحديث؛ ١٢: ١٩٢.

٨ . النجاشى: ١٤٠.

الإجماع والنصّ، فالإشكال[1] عليه ـ بأنّ تسليم حرمة المرضعة الأُولى والخلاف فى الثانية مشكل ـ كأنّه فى غير محلّه، ودعوى[2] وحدة الملاک غير مسموعة. نعم، لولا الإجماع كانت الأُولى ـ أيضاً ـ من مصاديق محلّ النزاع، ولا يدفع الإشكال بما تقدّم؛ لأنّ بنتيّة المرتضعة ليست علّة تكوينيّة لرفع الزوجيّة، بل لابدّ فى استفادة العليّة أو التمانع بين الزوجيّة والبنتيّة من الأدلّة الشرعيّة، وظاهرها عدم اجتماع الزوجيّة مع العناوين المحرّمة، فقوله: **حُرِّمتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهاتُكُمْ**...[3] إلخ ظاهر فى أنّ الاُمّ وغيرها من العناوين لا تصير زوجة، وهذا ينافى اجتماعهما فى آنٍ أو رتبة.

وأمّا ما أفاده صاحب الجواهر[4] فى دفع الإشكال: بأنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الأُميّة، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت **اُمَّهاتُ نِسائِكُمْ**[5]

ففيه: أنّ الصدق مسامحىّ لا حقيقىّ إلاّ بناءً على وضع المشتقّ للأعمّ. ثمّ إنّ الظاهر عدم وجود عنوان «اُمّ الزوجة» فى النصوص، بل الموجود «اُمّهات النساء»، ولا إشكال فى عدم جريان نزاع المشتقّ فيه، فالكلام ساقط من أصله.[6]

***

---

۱. نهاية؛ ۱: ۷۰.

۲. المصدر السابق.

۳. النساء / ۲۳.

۴. جواهر الكلام؛ ۲۹: ۳۳۰.

۵. النساء / ۲۳.

۶. مناهج الوصول؛ ۱: ۱۹۳ ـ ۱۹۶.

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً[1]

والحقّ الذی لاینبغی الریب فیه، هو أنّ المتعة نکاح وزواج حقیقی، لا فرق بینها وبین النکاح الدائم إلاّ فی بعض الخصوصیّات والأحکام.

ومن الواضح: أنّ ماهیّة النکاح، تباین ماهیّة الإجارة عقلاً وعرفاً، والمهر فیها ـ کالمهر فی الدائم ـ ینافی الأجرة عرفاً وعقلاً، ولهذا لایقع النکاح مطلقاً بلفظ الإجارة ولا الإجارة بلفظ النکاح، فالجمع بین کونها زواجاً ونکاحاً تترتّب علیها آثاره ـ مثل عدم جواز متعة أُختها، أو أُمّها، أو بنتها ـ وکونها إجارة کإجارة بیت وطاحونة، ممّا لایعقل.

فلابدّ إمّا من حمل ما دلّت علی أنّها زواج ونکاح وزوجة ـ من النصوص[2] الکثیرة الموافقة للعرف، وارتکاز أهل الحقّ ـ علی غیر معانیها أو حمل مثل قوله ـ علیه السلام: «إنّهنّ مستأجرات» علی التشبیه والمجاز، والمتعیّن هو الثانی، بل علیه شواهد کثیرة، نذکر بعضها:

ففی بعض الروایات: عن عبید بن زرارة، عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام: قال: ذکرت له المتعة، أهی من الأربع؟

فقال: «تزوّج منهنّ ألفاً، فإنّهنّ مستأجرات».

فهل یخطر ببال أحد من قوله ـ علیه السلام: «تزوّج منهنّ» أنّها لیست زواجاً، بل استئجار؟!

ویظهر منه بأعلی ظهور، أنّها تزویج بمنزلة الاستئجار فی بعض الخصوصیّات؛ لکونها ذات أمد، وانقطاعها بمضیّة، وعدم کونها محدودة بالکثرة والقلّة، فیصحّ

---

۱. النساء / ۲۴.

۲. وسائل الشیعة؛ ۲۱: ۴۵، ۵۷ ـ ۶۰، کتاب النکاح، أبواب المتعة، الباب ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۲۶.

تزویج ألف منهنّ، کما تصحّ إجارة ألف بیت.

کما یعلم منه بوضوح: أنّ کون المتعة تزویجاً لا اجارة، مفروض ومسلّم بین السائل والمجیب وإنّما السؤال عن کونها من الأربع، فقوله ـ علیه السلام ـ «إنّهنّ مستأجرات» مجاز بلاریب وشبهة.

کما تشهد به روایة أُخری قال ـ علیه السلام ـ فیها: «هنّ بمنزلة الإماء».[۱]

والتنزیل إنّما هو من جهة جواز التزویج بأکثر من أربع، کما کان هو المقصود من مثل الروایة الأُولی.

وتشهد بذلک واضحاً، صیرورة المتعة دائمة مع عدم ذکر المدّة، کما فی النصّ[۲] والفتوی.[۳]

وأمّا ما فی روایات الباب: من ردّ نصف العشر مع کونها حبلی،[۴] فلیس ذلک شاهداً علی کونها مستأجرة، بل شاهد علی خلافه؛ فإنّها لو کانت کذلک، لابدّ من تقویم اکتراء بضعها، لا تعیین مقدار معیّن.

وهذا نظیر ثبوت مهر المثل، بالدخول بالحرّة فی بعض الموارد، بل ثبوت مهر المثل، أقرب بالإجارة من ذلک.

وتوهّم: دلالة الایة الکریمة علی ذلک، وهی قوله تعالی: **فَمَااسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً** حیث استدلّ الائمّة: بها علی تشریع المتعة، فتدلّ علی

---

۱. الکافی؛ ۵: ۴۵۱ ؛ وسائل الشیعة؛ ۲۱: ۱۹، کتاب النکاح، ابواب المتعة، الباب ۴، الحدیث ۶.

۲. الکافی؛ ۵: ۴۵۵ ـ ۴۵۶ ؛ تهذیب الأحکام؛ ۷: ۲۶۲، ۲۶۵ ؛ الاستبصار؛ ۳: ۱۵۰، ۱۵۲ ؛ وسائل الشیعة؛ ۲۱: ۴۷، کتاب النکاح، ابواب المتعة، الباب ۲۰.

۳. النهایة: ۴۸۹ ؛ شرائع الإسلام؛ ۲: ۲۴۹ ؛ الحدائق الناضرة؛ ۲۴: ۱۳۸ ؛ جواهر الکلام؛ ۳۰: ۱۷۲.

۴. الحدیث ۱، ۳، ۴، ۸، ۹.

أنّـه استمتاع بالأجر، وهو عين الإجارة.

فى غايـة السقوط؛ لأنّ استدلالهم: إنّما هو بقولـه: **اسْتَمْتَعْتُمْ** أى نكحتم متعـة، كمـا فى غير واحد من الروايات: «استمتعتم إلى أجل مسمّى»[١] فالاستدلال بهذه الكلمـــة، لا بكلمـة **أُجُورَهُنَّ**.

واستعمال «الأجر» فى المهر توسّع بالضرورة؛ لمشابهتـه لـه فـى بعـض الأمـور، وقد ورد بلفظ «الأجر» فى نساء النبى ـ صلىاللّه عليه و آله و سـلم ـ وهـو قولـه تعالى: **يـَا أَيُّهَـا النَّبِىُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاّتِى اتَيْتَ أُجُورَهُنَّ**[٢] والمـراد بهـا مهورهنّ، كما هو واضح.

وقد ذكر المهر بلفظ **أُجُورَهُنَّ** فى بعض الايات الأُخر[٣]، ولم يستدلّ الائمّـة: بهـا، فراجعها.

فما فى قول أمير المؤمنين ـ عليه السلام: «معاذ اللّه أن يجعل لها أجـراً» مـراده الأجـر بمعناه المعهود فى إجارة البيت والطاحونـة، وإلاّ فالأجر بمعناه المجازى لا إشكال فيـه.[٤]

❊ ❊ ❊

وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ[٥]

فالبيع عبارة عن مبادلة مال بمال، أو عين بعين لامطلقاً ـ فـإنّ المبادلـة المطلقـة

---

١ . وسائل الشيعة؛ ٢١: ٥، ٢١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ٣، ١٣، ١٩، ٢٠ و الباب ٤، الحديث ١٤.

٢ . الاحزاب / ٥٠.

٣ . النسـاء / ٢٥؛ المائدة / ۶.

۴ . كتاب البيع؛ ۵: ۶٢ ـ ۶۵.

۵ . النسـاء / ٢٩.

لامعنی لها ـ ولا فی ذاتهما أو أوصافهما الحقیقیّة ولا فی مطلق الإضافات، بل فی إضافة خاصّة هی إضافة الملکیّة أو الأعمّ منها ومن إضافة الاختصاص.

والهبة عبارة عن تملیک عین مجّاناً أو مقابل تملیک عین مثلاً، وحقیقتها أیضاً نقل الإضافة الخاصّة أو تبدیلها. وسیأتی التفصیل فی مظانّه ـ إن شاء اللّه تعالی ـ[1].

ویأتی أیضاً بیان الحال فی بیع الکلیّ فی الذّمة ممّا قد یقال: إنّه لیس من قبیل التبادل فی إضافة الملکیّة. ولوقلنا بأنّ البیع تملیک عین بعوض وأمثال ذلک، لایوجب فرقاً فیما نحن بصدده.

وکیف کان، فمع عدم اعتبار العقلاء الملکیّة أو الاختصاص لشیء بالنسبة إلی شخص، لایمکن تحقّق العناوین المتقوّمة بهما وهو واضح، ولاریب فی أنّ اعتبار الملکیّة وکذا الاختصاص لدی العقلاء لیس جزافاً وعبثاً بل للاعتبارات العقلائیّة کلّها مناشیء ومصالح نظامیّة ونحوها.

فاعتبار الملکیّة والاختصاص فیما لاینتفع به ولایرجی هی منه رأساً ولایکون مورداً لغرض عقلائیّ نوعیّ أو شخصیّ، لغو صرف و عبث محض.

فمثل البرغوث والقمّل لیس ملکاً لأحد، ولالأحد حقّ اختصاص متعلّق به.

فما ربّما یقال: إنّ للإنسان حقّ اختصاص بالنسبة إلی فضلاته[2]، لیس وجیهاً علی إطلاقه.

فالنخامة الملقاة علی الأرض لیست ملکاً لصاحبها، ولا له حقّ اختصاص بها، أعرض عنها أم لم یعرض.

وبالجملة، اعتبار الملکیّة وحقّ الاختصاص تابع لجهة من جهات المصالح، وما

---

۱ . راجع کتاب البیع للمؤلف قده: ۱: ۱۲ و مابعدها، فی بیان حقیقة البیع.

۲ . ربما یستفاد من مفتاح الکرامة؛ ۴: ۱۶، المحرمات من المتاجر.

لانفع فيه مطلقاً ولاغرض لأحد في اقتنائه لايعتبر ملكاً ولامختصّاً بأحد.

فأساس المعاملات المتقوّمة بالإضافتين منهدم رأساً، بل الظاهر عدم صدق شيء من عناوين المعاوضات والمعاملات مع فقد الماليّة مطلقاً، فإعطاء قمّل و أخذ برغوث ليس بيعاً ولامعاقدة ولاتجارة لدى العرف والعقلاء، لما عرفت من عدم مناط الاعتبار فيما لانفع ولاماليّة له.

فما قيل من أنّ البيع عبارة عن تبديل عين بعين، من غير اعتبار الماليّة فيهما[1]. ساقط لاينبغي أن يصغى إليه.

كما أنّ توهّم الافتراق بين البيع وبين العقد والتجارة بما قيل: إنّ البيع لو لم يصدق مع عدم الماليّة لكن صدق التجارة، والعقد لايتوقّف عليها فيكفي في تصحيح المعاملة التمسّك بدليل نفوذهما، [2] غير وجيه، لاشتراك الجميع في عدم الصدق وفي عدم المناط لاعتبار العقلاء، ولأنّ المعاوضة بين العينين لو صدقت عليها عناوين البيع والصلح والإجارة ونحوها، صدقت عليها التجارة والعقد ومع عدم صدق شيء من العناوين الخاصّة كيف تصدقان عليها، بل عدم صدق التجارة ليس بأخفى من عدم صدق البيع، بل لو فرض الشكّ في الصدق كفى في عدم جواز التمسّك بالأدلة أو ببناء العقلاء.

ومن هنا يظهر جواز التمسّك بقوله تعالى: **لاتأكُلُوا أمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ**... فإنّ الظاهر منه أنّ الأكل بغير التجارة مطلقاً منهي عنه.

فالأمر دائر بين الأمرين لاثالث لهما، فإذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل في مقابله.

---

۱ . راجع حاشية المكاسب للسيد محمد كاظم الطباطبايي: ۱۴، في حرمة التكسب بما لامنفعة فيه.

۲ . راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ۲۰، في حرمة الاكتساب بمالا منفعة فيه و حاشية الايرواني: ۱۸.

بل لو شکّ فی صدق أکل المال بالباطل فی مورد لکن علم عدم صدق تجارة عن تراض فیه، یرفع الشکّ عنه وینسلک فی الأکل بالباطل. کما أنّه لو فرض الشکّ فی صدق التجارة وعلم أنّه أکل المال بالباطل یرفع الشکّ عنه.

فالعلم بکلّ طرف إثباتاً ونفیاً رافع للشکّ عن الاخر کذلک، کما هو الشأن فی المنفصلتین الحقیقیتین.

نعم، لو فرض صدق الأکل بالباطل وصدق التجارة عن تراض فی مورد، یقع التعارض بین صدر الایة وذیلها بناءً علی دلالتهما علی الحکم الوضعی أی بطلان المعاملة وصحّتها ولاترجیح لأحدهما.

وأمّا الاستدلال علی البطلان بسفهیّة المعاملة[1] فغیر وجیه، لأنّ البطلان من ناحیتها علی فرض القول به، إنّما هو بعد فرض صدق المعاملة، وأمّا مع عدم الصدق کما فی المقام فلاموضوع لها. وسیأتی الکلام فی ذلک فی بعض الأقسام الاتیة.

ویلحق بما تقدّم فی البطلان ما لامنفعة عقلائیّة له ولم یتعلّق به غرض عقلائیّ، کما لو اشتری الزیز لاستماع صوته والجُعَل لرویة تلاعبه مع العذرة.

وذلک لأنّ المعاملة سفهیّة غیر عقلائیّة والأدلّة العامّة کقوله تعالی: **أوفُوا بِالْعُقُودِ**،[2] و **أحَلَّ اللّهُ البَیع**[3] و **تِجارَةً عَنْ تَراض**[4] غیر شاملة لها، إمّا لعدم صدق تلک العناوین علیها کما لایبعد ومع الشکّ فالمرجع أصل الفساد، أو لانصرافها عنها فإنّها أدلّة إمضائیة لما لدی العقلاء ولیست بصدد تأسیس أمر زائد علی ذلک، سیّما مثل الأعمال

---

۱. راجع ریاض المسائل؛ ۱: ۵۰۰، الفصل الرابع مالا ینتفع به أصلاً.

۲. المائدة / ۱.

۳. البقرة / ۲۷۵.

۴. النساء / ۲۹.

السفهيّة التى هى أضحوكة العقلاء وتتنفّر عنها الطباع السليمة.

فتوهّم شمولها لها[1] فاسد جداً، كتوهّم عدم الاحتياج إلى الدليل اللفظى فى الإمضاء بل يكفى عدم الردع فى الكشف عنه، وذلک لأنّ المفروض أنّها ليست عقلائيّة فلاتكون متعارفة ولم تكن كذلک بمرأى ومنظر من الشارع حتّى يستكشف الإمضاء من عدم الردع، بل لو فرض تعارف أمر سفهى بين أراذل‌الناس لايمكن كشف رضا الشارع عنه لو لم يصل إلينا الردع، لغاية بعد رضاه بما هو سفهىّ تنبو عنه الطباع والعقول السليمة وتتنفّرعنه العقلاء مع كونه مربّى العقول ومتمّم المكارم، بل لايبعد صدق الأكل بالباطل على مثلها.

ويلحق به أيضاً بيع ما لاماليّة له لقلّته كحبّة من خردل، أو لكثرته وشيوعه كالثلج فى الشتاء مع عدم تعلّق غرض عقلائىّ بالمعاملة، وذلک أيضاً لسفهيّتها. فلو عاوض منّاً من ثلج بمنّ منه فى الشتاء، أو منّاً من ماء بمنّ من تراب فى ساحل البحر مع عدم غرض عقلائىّ خارجى، يعدّ سفهاً.

بل لايبعد عدم صدق عنوان المعاملة عليها ولا أقلّ من الشکّ فيه، ولو نوقش فيه فلاريب فى انصراف الأدلّة عنها بما تقدّم ذكره.

ويلحق به أيضاً ما له منفعة نادرة جداً بحيث تعدّ لدى العقلاء كلا منفعة لندوره، كما لو سمع أحد أنّ فى أقصى البلاد الإفريقية حيّة كان علاج لذعه لذع العقرب فاشترى عقرباً وحفظه لذلک مع عدم احتمال ابتلائه به، فإنّ المعاملة سفهيّة باطلة.

فالميزان فى الصحّة عقلائيّة المعاملة و الخروج عن السفهيّة، سواء كانت متعلّقة لغرض شخص خاصّ، كمن ابتلى بمرض لايبتلى به غيره وكان دواؤه شيئاً لايرغب فيه أحد، فإنّ اشتراءه لغرضه عقلائى والمعاملة من أوضح مصاديق المعاملات العقلائيّة

---

١ . راجع حاشية المكاسب للفاضل الايروانى: ١٨، فى ذيل قوله المصنف: النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به.

وتشملها الأدلّة، أو لأغراض عقلائيّة نادرة لابمثل الأمثلة المتقدّمة.[۱]

***

القسم الثالث: الاكتساب بما لا منفعة فيه معتدّاً بها عند العقلاء

ولعلّ عدّ هذا القسم فی عداد الأنواع المحرّمة لإمكان التمسّک بحرمة نفس المعاملة بقوله تعالى: **لاتأكُلُوا أمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ.**

بدعوى شمول الأكل بالباطل لتملّک مال الغير بلا مال فی قباله، فيصدق على بيع البائع ونقله ما لاماليّة له إلى غيره بعوض له ماليّة ـ باعتبار تضمّنه لنقل المال، أی العوض إلى نفسه ـ أنّه أكل مال المشتری ـ أعنی تملّكه ـ بالباطل، فيكون حراماً بمقتضى الاية.

وإمكان التمسّک بها لحرمة الثمن لابعنوان التصرّف فی مال الغير بل بعنوان أكل المال بالباطل، بدعوى ظهورها فی أنّه محرّم بهذا العنوان.

ويمكن المناقشة فی الأولى بأنّ الأكل بالباطل وإن كان كناية ولايراد به الأكل مقابل الشرب، لكن لايستفاد منه إلاّ سائر التصرّفات الخارجيّة نظير الشرب واللبس، لامثل إنشاء البيع والصلح ونحوهما ممّا لايعدّ تصرّفاً عرفاً، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بحرمة إنشاء المعاملة على مال الغير مع عدم رضا صاحبه، مع وضوح حرمة التصرّف فی مال الغير بلا رضاه. فشمول الاية لمثل التملّک الإنشائی ممنوع.

وفی الثانية بأنّ الظاهر أنّ الباطل عنوان انتزاعی من العناوين المقابلة للتجارة التی هی حقّ، مثل القمار والسرقة والخيانة ونحوها.

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۱: ۲۴۱ ـ ۲۴۵.

فأكل المال بالقمار حرام لكونه أكل مال الغير بلاسببيّة التجارة التى جعلها الشارع ولو بإمضاء ما لدى العقلاء سبباً للنقل، فلايكون حراماً تارة بعنوان كونه مال الغير الذى لم ينتقل إليه بسبب شرعى، وأخرى بعنوان كونه باطلاً، بل الباطل عنوان مشير إلى العناوين الأخر.

نعم، نفس عنوان القمار حرام مستقلّ، وأخذ الثمن فى مقابل مالامنفعة له حرام من جهة كونه تصرّفاً فيه بلا سبب ناقل، لالانطباق عنوان آخر عليه حتّى يكون محرّماً بعنوانين.[1]

❊ ❊ ❊

وهل يعتبر فى صحّة البيع قصد المنفعة المحلّلة ؟ بنحو لايرجع إلى الاشتراط وإلى كون العقد مبنيّاً عليه؛ بل كان من قبيل القصد الخارجى نظير الدواعى، أو يعتبر عدم قصد المنفعة المحرّمة، أو لايعتبر ذلک أيضاً مطلقاً، أو يفصل بين الصور ؟

مقتضى القواعد عدم اعتبار شىء فى صحّته، فإنّ قصد الانتفاع بالشىء سواء كان محرّماً أو محلّلاً، لادخل له فى ماهيّة البيع، كما أنّ المنافع لاتقابل بالأثمان فيه، بل وجود المنفعة وجب لصيرورته مالاً يبذل بإزائه المال، فإذا فرض وجود منفعة فيه موجب للرغبة والماليّة فيه يقع البيع لأجلها صحيحاً، سواء قصدها أو قصد المنفعة المحرّمة.

ودعوى[2] أنّ قصد المنفعة المحرّمة موجب للبطلان، لكون أكل المال حينئذ من الأكل بالباطل، لأنّ صدقه لايتوقّف على تحقّق المبادلة الحقيقية بين المال والمنفعة المحرّمة، بل يكفى فيه كون الغرض من المعاملة فاسداً، ونتيجتها فاسدة كتحصيل

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۱: ۲۳۷ ـ ۲۳۸.

۲. راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ۹، فى جواز المعاوضة على الدهن المتنجس.

المنفعة المحرّمة.

غیر وجیهة لأنّ الدعوی ترجع إلی التمسک بقوله تعالی: **لاتأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلاّ أن تکون تجارة عن تراض.**

وفیها ما لایخفی، لانّ المراد بالباطل والتجارة وسائر العناوین المأخوذة فی الکریمة هو العناوین العرفیّة، لا ما هو باطل بحکم الشرع، أو تجارة صحیحة بحکمه، ولهذا تری أنّ الفقهاء تمسّکوا بها لصحّة التجارة فی الموارد المشکوک فیها من جهة احتمال اعتبار شرط أو مانع.[1] ولو کان المراد بالایة ما ذکر لما صحّالاستدلال بها فی شیء من الموارد.

فالمراد بالباطل فی مقابل التجارة عن تراض، نحو السرقة والخیانة والبخس والقمار والظلم، کما عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ تفسیره ببعضها.[2] ومن التجارة هی التجارة العرفیّة.

فعلیه یصحّ الاستدلال بها لصحّة البیع ولو مع قصد المنفعة المحرّمة بعد ما کان للمبیع مالیّة عرفیّة بلحاظ المنفعة المحلّلة، لعدم إسقاط الشارع مالیّته حتّی یقال بتحکیم دلیل الإسقاط علی أدلّة حلیّة البیع والتجارة والوفاء بالعقود.

فإنّ الشیء إذا کان ذا منفعة محرّمة ومنفعة محلّلة لاتسقط مالیّته بإسقاط بعضها، بل تقلّ مالیّته فی محیط التشریع والملتزمین بالشریعة والقانون، فیصیر کأنّه لامنفعة له إلاّ المحلّلة، فیکون مالاً فی الشرع والعرف، والتجارة به تجارة کذلک.

وقصد الانتفاع بالمحرّم لادخل له بمالیّته، ولا بماهیّة التجارة، بل الانتفاع به من متفرّعات التجارة ومتأخّر عنها.

---

۱. راجع الجواهر؛ ۲۲: ۲۱۲، ۲۷۴ و مجمع الفائدة؛ ۸: ۱۴۱ و الخلاف؛ ۲: ۶۳، ۶۴، ۸۳، کتاب البیوع، المسائل ۲۳۰، ۲۲۳، ۳۱۲.

۲. راجع تفسیر مجمع البیان؛ ۳ ـ ۴: ۵۹ و نورالثقلین، الحدیث ۱۹۸.

فلو اشترى أحد سكّيناً بقصد قتل المومن وباع البائع لذلك لايوجب ذلک فساد المعاوضة وصيرورة أخذ المال بإزائه أكلاً له بالباطل، بل يصحّ بيعهما ويحرم على المشترى الإقدام على القتل. وسيأتى الكلام فى الإعانة على الإثم.

فما يظهر من الشيخ الأعظم فى خلال البحث من التمسّک بالاية الشريفة للبطلان، كأنّه غير وجيه.

نعم، إذا كانت المنفعة المحلّلة فى جنب المحرّمة مستهلكة لاتلاحظ ماليّة الشىء باعتبارها، كما مرّ مثاله، فلايصحّ بيعه بنحو الإطلاق أو بلحاظ المنفعة المحلّلة بقيمة ملحوظة لأجل المنفعة المحرّمة، لإسقاط الشارع ماليّته من هذه الجهة، وكون المعاملة سفهية غير عقلائية بالقيمة الكذائيّة.

فإنّ إعطاء مليون تومان فى مقابل خشب آلة عتيقة لهوية أسقط الشارع ماليّتها بلحاظ صورتها، معاملة سفهية غير عقلائيّة، ولامشمولة لأدلّة تنفيذ المعاملات.

نعم، صحّ بلحاظ مادّتها وبقيمة الخشب، لأنّ سقوط المنفعة القاهرة صار سبباً لملحوظية المنفعة المقهورة، كما لو فرض السقوط تكويناً.

فاللوح المنقوش العتيق البالغ سعره الالاف، لاتلحظ قيمة خشبه وقرطاسه فى ماليته لدى العقلاء، لكن بعد محو النقش و سقوطه عن خاصيّته وماليّته يلاحظ الخشب والقرطاس، و البيع بلحاظهما صحيح عقلائى بالقيمة الملحوظة لأجلهما.

ولعلّ مراد شيخنا الأعظم غير هذه الصورة. ولايخلو كلامه فى المقام من نوع تشويش.[1]



۱. المكاسب المحرمة: ۱: ۱۳۱ ـ ۱۳۴.

واستدلّ[1] أيضاً للمطلوب[2] بقولـه تعالى: **لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِـلِ إلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ.**

ويمكن الاستدلال عليـه بالمستثنى منـه مع قطع النظر عن الاستثناء، وبالاستثناء مع الغضّ عن المستثنى منـه، وبالحصر المستفاد من الجملتين.

وما قيل: من عدم إمكان الاستدلال لمقصود واحـد بالمسـتثنى والمسـتثنى منـه؛ لأنّهما لا محالـة متناقضان، فيؤول إلى كون المدّعى أمرين متناقضين[3] كأنّـه ناشٍ من عدم التأمّل في كيفيّـة الاستدلال بهما، وسيتّضح كيفيّـتـه.

تقريب الاستدلال بالمستثنى منه

أمّا الاستدلال بالمستثنى منـه؛ فيمكن تقريبـه بأنّ المحتمل فيـه أحد أمرين:

الأوّل: أن يراد بالنهي عن أكل المال بالباطل، سلب سببيّـة الباطل للنقل والتمليک، فيكون النظر في المستثنى والمستثنى منـه إلى عدم نفوذ الأسـباب الباطلـة، ونفـوذ التجارة أو مطلق الأسباب غير الباطلـة، فيكون المستثنى منـه دالاً على بطلان الفسخ إبتداءً، لأنّـه باطل ولغو عرفاً ولدى العقلاء، بعد كون المعاطـاة عنـدهم لازمـه، كمـا يظهر بالتأمّل في بناء العقلاء وسيرتهم.

والثـاني: أن يراد بالنهي عن الأكل عنوان أكل المال الحاصل بسبب باطل، فيكـون النظر ابتـداءً إلـى حرمـة أكلـه، وإن كـان لازمهـا بطـلان السـبب وعـدم نفـوذه، فيدلّ المستثنى منـه على حرمـة المال الحاصل بسبب باطـل، والفسـخ سـبب باطـل عرفاً، فأكل المال بـه حرام، فيكشف عن كون الفسخ غير نافذ؛ حيث لم يكـن وجـه

---

۱ . المكاسب: ۸۵.

۲ . لزوم المعاطاة.

۳ . المحقق الايرواني؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۸۱.

لحرمتـه غيره.

ثمّ إنّ تنفيذ الشارع ما هو باطل لدى العقلاء، إن كان مـن قبيـل التخصـيص مـع حفظ الموضوع، فلا شبهـة فى جواز التمسّک بالايـة مع احتمال ورود المخصّص.

كما لا شبهـة فى عدم جوازه لو كان حكم العقلاء بالبطلان واللغويـة معلّقاً علـى عدم ورود التنفيذ والإجازة من الشارع الأقدس المالک للمال والمالک، إذا كان هـذا الحكم كالقيد الحافّ بالكلام، ووجهـه واضح.

وأمّا لو كان من التعليقات النظريّـة التى بحكم المنفصلات، فيقـع الكـلام فـى أنّ المقام من قبيل ما قلنا فى دليل السلطنـة ـ بأنّ التعليق لمّا كان غيـر حـافّ بـالكلام، يصحّ التمسّک بالمطلق؛ لدفع شبهـة إعمالـه تعالى السـلطنة ـ أم لايكـون مـن هـذا القبيل، بل لايصحّ التمسّک بـه مطلقاً؟

الأقوى هو الثانى؛ للفرق بين دليل السلطنـة وبين المقام، لأنّ التعليق هنـاک فـى الحكم مع حفظ الموضـوع، فمـع احتمـال ورود مـزاحم أقـوى للسلطنـة يتمسّـک بإطلاقـه كما مرّ، وأمّا فى المقام فيكون التعليق فى موضـوع الحكـم؛ لأنّ المفـروض أنّـه مع ورود دليل من الشارع يخرج الباطل عن كونـه باطلاً، فهو من قيود موضـوع الحكم، فيكون التمسّک بها نظير التمسّک فى الشبهـة المصداقيّـة للعامّ.

ثمّ إنّ الظاهر عدم كون الإخراج مـن قبيـل التخصـيص؛ لأنّ الايــة آبيــة عـن التخصيص الحكمى، فمن المستهجن عرفاً أن يقال: «لاتأكلوا ما حصل بالباطل إلاّ هذا الباطل» فلا يحتمل تجويز الباطل تخصيصاً.

مُضافاً إلى أنّ حكم العقلاء فى مثل المقام ـ أى فى نحو الفسخ بـالبطلان وعـدم التأثير ـ معلّق على عدم ورود التنفيذ من المالک الحقيقى، وبعد وروده لايرون الفسخ لغواً وبلا أثر.

والمراد بالعقلاء هم الخاضعون للّه تعالی، والذین یرونـه مالکاً حقیقیّاً، لـه التصرّف فی الأموال والنفوس، فیکون المحـیط محـیط التوحیـد، لا الإلحـاد وعـدم الاعتنـاء بالمبادی.

ولو شککنا فی أنّ المقام من قبیل التخصیص، أو رفع الموضوع، لایصحّ التمسّک بها أیضاً؛ بعین ما ذکر.

وربّما یقال: إنّ الاستدلال بها صحیح لو کان الفسخ من الأسباب المفیـدة للملـک، بخلاف ما لو قلنا: بأنّ شأنـه رفع أثر السبب المملّک؛ فإنّ الأکل حینئذٍ بالسبب الأوّل لا الفسخ.[1]

وفیـه: أنّ ذلک یتم لو قلنا بأنّ الایـة تدلّ علی الحرمـة إن حصل المـال بسـبب باطل مستقلّ، لکنّـه خلاف فهم العرف، بل الظاهر منهـا إلغـاء تـأثیر الباطـل ـ ولـو بمناسبـة الحکم والموضوع ـ مستقلاّ کان أو لا، والفسخ مؤثّر فی دفع المانع عن تأثیر السبب الأوّل، فیکون الأکل بالسبب الباطل ولو بنحو جزء العلّـة.

وبالجملـة: الظاهر من الایة الکریمة أنّ الحاصل بالباطل مطلقاً محرّم والاختصاص بالسبب التامّ أو المقتضی خلاف فهم العرف ومناسبـة الحکم والموضوع.

تقریب الاستدلال بالمستثنی

وأمّا الاستدلال بالمستثنی، فهو بأن یقال: إنّ إطلاق تجویز الأکـل مـن الحاصـل بالتجارة، یقتضی جوازه بعد الفسخ أیضاً، وهو کاشف عن عدم نفـوذه، وإلاّ لـم یکـن وجـه لجوازه.

ولایخفی: أنّ الإطلاق مبنیّ علی التقریب الثانی من التقریبین المتقـدّمین، وهـو أنّ

---

۱ . المحقق الایروانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۱: ۸۱.

النظر فيها إلى حرمـة التصرّف وجوازه، وأمّا إن كان المراد تنفيذ التجارة، وسلب تأثير الأسباب الباطلـة عرفاً لدى الشارع أيضاً، فلا إطلاق فيها بالنسبـة إلى حالات الأكل والتصرّف حتّى يشمل ما بعد الفسخ؛ لأنّها على الفرض بصدد تنفيـذ البيـع، لاحرمـة الأكل.

وأقوى الاحتمـالين ثانيهمـا، فيصـحّ التمسّـک بـالإطلاق، فمـا فـى «تعليقـة» الطباطبائی من عدم الإطلاق[1] غير وجيـه، إلاّ أن يراد بـه ما يأتی فيها.

وقد يقال: إنّ الشبهـة فی المقام مصداقيّـة؛ فإنّ حصر مجوّز الأكل فی التجارة عن تراضٍ، إنّما يراد بـه أكلـه على أن يكون ملكاً للاكل؛ لئلاّ ينتقض بـالإباحـات، ولـم يعلم بعد الرجوع بقاؤه على ملكـه.[2]

وفيـه: ـ مضافاً إلى أنّ الاستدلال بالمستثنى غير مبنيّ على إفادة الحصر، وسيأتی الكلام فی عدم إفادة الايـة للحصر، ويـأتی أنّهـا لـو دلّـت علـى الحصـر لاينـتقض بالإباحات ونحوها ـ أنّ التقييد فی الايـة غير صحيح؛ لأنّ الملک بأىّ سـبب حصـل يجوز لمالكـه أكلـه، فلا دخالـة للتجارة فی جوازه، بل تمـام الموضـوع لــه كونــه ملكاً.

فالايـة الكريمـة على الظاهر، بصدد بيان جـواز أكـل مـا حصـل بالتجـارة مـن الأموال التی بين الناس، ولاتقييد فيما حصل بالتجارة بكونــه ملكـاً، وإن كـان لازم جواز ما حصل بها كونـه ملكاً، لكنّ هذا غير التقييد، والمضرّ بالتمسّـک هـو التقييـد، وهو غير صحيح فتدبّر.

نعم، هنا شبهـة اُخرى، وهی أنّ الايـة ـ علـى الاحتمـال الأوّل مـن الاحتمـالين

---

١ . المحقق الايروانی؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ۴.

٢ . المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٣۴.

المتقدّمین ـ بصدد تنفیذ التجارة، فکأنّـه قال: «التجارة نافذة» فیأتی فیها ما یأتی فی **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**[1] من الشکّ فی الموضوع بعد الفسخ، وسیأتی الکلام فیـه.

وعلی الاحتمال الثانی، یکون الموضوع لحلّیـة الأکل هو المال الحاصل بالتجارة، فحینئذٍ إن قلنا: بتقیید المال بکونـه حاصلاً بالتجارة، فمع الفسخ یشکّ فی الموضوع؛ لأنّ التجارة تنتفی مع فرض تأثیر الفسخ، فلایکون المال مال التجـارة، ومـع احتمـال الانتفاء تصیر الشبهـة مصداقیّـة.

وإن قلنا بعدم التقیید، لأنّ المعلول لایتقیّد بعلّـتـه، وإن کان لا مانع منـه فی مثـل المقام، فلا إطلاق فیـه؛ لعدم إمکان إطلاق المعلول حال عدم علّـتـــه، فـلا محالــة یکون موضوع الإطلاق مضیّقاً ذاتاً؛ أی یکون حصّـة من المال التـی تکـون بحسـب الواقع معلولـة للتجارة، ولا یعقل إطلاق تلک الحصّـة لحال فقـد علّـــتها؛ لأنّ حـال فقدها حال فقد المعلول.

وتوهّم: أنّ الوجود الحدوثی للتجارة کافٍ فی جواز الأکل، ولایتوقّف الحـلّ علـی بقائها وبقاء العقد،[2] فاسد؛ للزوم حلّیـة المالِ الحاصل بالبیع مع فرض مؤثّریـة الفسخ واقعاً، وهو ضروری البطلان، فإذا کان مع العلم بمؤثّریتـه کـذلک، یکشـف هـذا عـن ضیق ذاتی أو قید فی المال؛ بحیث لاینطبق إلاّ علی المال الحاصل بالتجارة مع بقـاء السبب فتدبّر جیّداً.

تقریب الاستدلال بالحصر

وأمّا الاستدلال بالحصر المستفاد من مجموع الجملتین، فمبنیّ علی کون الاستثناء متّصلاً.

---

۱ . المائدة / ۱.

۲ . المحقق الایروانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۳.

وتقريب الاتصال: تارة بأنّ قوله: **بِالْبَاطِلِ** قيد توضيحى ذكر لبيان علّة الحكم، فكأنّه قال: لاتأكلوا أموال الناس إلاّ أن تكون تجارة؛ فإنّ كلّ أكل باطل.

وأُخرى: بأنّ المستثنى منه محذوف؛ أى لاتأكلوا أموالكم بوجه من الوجوه إلاّ بوجه التجارة؛ فإنّ الأكل بغير هذا الوجه باطل.[١]

وأنت خبير: بأنّ الكلام ليس فى إمكان كون الاستثناء متّصلاً، حتّى يوجّه تصوّره وإمكانه، بل فى ظهور الكلام، ولا شبهة فى أنّ ما ذكر لوجه الاتصال خلاف الظاهر، وتأويل مخالف لفهم العقلاء، ولكلمات المفسّرين[٢] وللروايات الواردة فى نزول الاية الكريمة.

ففى صحيحة زياد بن عيسى قال: سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن قوله ـ عزّوجلّ ـ **وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**. فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم اللّه ـ عزّوجلّ ـ عن ذلک».[٣]

وعن «نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبيه قال: قال أبو عبداللّه ـ عليه السلام ـ فى قول اللّه عزّوجلّ: **وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** قال: «ذلک القمار».[٤]

ونحوهما غيرهما.[٥]

والظاهر منها كظاهر نفس الاية، إنّ النهى عن الأكل بالسبب الباطل، فالقيد احترازى لاتوضيحى، والاستثناء منقطع.

---

١. المحقق اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٧٤.

٢. راجع مجمع البيان؛ ٣: ٥٩ ؛ زبدة البيان: ٤٢٧ ؛ الكشاف؛ ١: ٥٠٢ ؛ تفسير البيضاوى؛ ١: ٢١١.

٣. الكافى؛ ٥: ١٢٢ ؛ وسائل الشيعة؛ ١٧: ١٦٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٣٥، الحديث ١.

٤. احمد بن عيسى؛ نوادر: ١٦٢ ؛ وسائل الشيعة؛ ١٧: ١٦٧، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ٣٥، الحديث ١٤.

٥. راجع وسائل الشيعة؛ ١٧: ١٦٦، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ٣٥، الحديث ٨، ٩.

وتوهّم: أنّ الاستثناء المنقطع خلاف الفصاحة[١] باطل جداً، بل قد تقتضى الفصاحة الانقطاع، وقد ورد فى الكتاب العزيز فى غير المقام، كقوله تعالى: **لاَيَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأثِيماً * إلاّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً**.[٢]

ثمّ على فرض كون الاستثناء متّصلاً، يمكن أن يقال: بعدم دلالة الاية على الحصر فى التجارة؛ لأنّ قوله: بِالْبَاطِلِ تعليل؛ بمعنى أنّ المتفاهم العرفى منه أنّ البطلان موجب لذلك، والظاهر المتفاهم أنّ استثناء التجارة ـ فى مقابل الباطل ـ لكونها حقّاً والعلّة تعمّم وتخصّص، فيستفاد منه حلّية الأكل بكلّ حقّ، وعدمها بكلّ باطل، فيدخل فى الحقّ ما لايكون تجارة كالإباحات، والقرض، والتملّك فى مجهول المالك وغيرها. فلاينتقض الحصر بها حتّى نحتاج إلى ارتكاب بعض التكلّفات والتوجيهات، كما وقع من بعضهم.[٣]

كما أنّه على فرض كونه منقطعاً، يفهم من الاية الكريمة التنويع بين الباطل والحقّ؛ بمناسبة الحكم والموضوع. فلا فرق بين الاتصال والانقطاع فى ذلك؛ أى فى دلالة الاية عرفاً على أنّ الباطل لبطلانه سقط عن السببيّة، أو صار موجباً لحرمة الأكل ممّا حصل به، فى مقابل الحقّ الثابتة بسببيّته.

ثمّ إنّه يأتى الإشكال المتقدّم فى التمسّك بالمستثنى منه، وهو أنّ الباطل العرفى لمّا كان معلّقاً على عدم تصرّف من الشارع الأقدس، تصير الشبهة مع احتمال تصرّفه موضوعيّة.

فتحصّل ممّا ذكرناه: عدم صحّة التمسّك بالاية لإثبات اللزوم، لابالجملة

---

١. انظر المحقق اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢۶ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٩٩ و تأتى فى الجزء الثانى: ١١٨.

٢. الواقعة / ٢۵ ـ ٢۶.

٣. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٣۵.

المستثنى منها، ولا المستثنى، ولا الحصر المستفاد منهما على فرضه، إلاّ أن يتشبّث بالاستصحاب لإحراز الموضوع، وفيه كلام.[١]

* * *

ويستدلّ بقوله تعالى: **لاَ تَأْكُلُوا أمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلاّ أنْ تكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ.**

ويمكن تقريب دلالة الاية على المقصود ـ أى صحّة البيع ـ بما تقدّم فى الاية السابقة، فيقال: الظاهر أنّ اسم الفعل الناقص هو «الأموال» و **تِجَارَةً** سادّة مسدّ الخبر.

والمعنى: لاتأكلوا أموالكم بينكم بالأسباب والطرق الباطلة، كالقمار والسرقة والخيانة ونحوها، إلاّ أن تكون الأموال أموال تجارة؛ أى حاصلة بها، فأحلّ الأموال الحاصلة بها.

وهو ملازم لصحّتها عرفاً؛ فإنّ الأموال الحاصلة بها هى ما صارت متبادلة بوسيلتها كالبيع ونحوه، وحلّية الأكل أثر لهذا التبادل المالكى المترتّب عليه قهراً، لابجعل المتعاملين.

ولمّا كان الترخيص الاستقلالى التعبّدى ـ غير المربوط بتبادل المالكين ـ بعيداً جدّاً، بل خلاف الواقع جزماً؛ إذ يكون من قبيل وقوع ما لم يقصدا، وعدم وقوع ما قصدا، ويرجع الأمر إلى أنّ تحصيل المال بطريق التجارة عن تراضٍ لا أثر له، وتكون التجارة مقارنة لتحليل الشارع، وهو خلاف ظاهر الاية أو نصّها، وخلاف فهم العقلاء، فلا محالة تكون إباحة التصرّف ـ ولو فى الجملة ـ دليلاً على حصول

---

١. كتاب البيع، ١: ١٧٠ ـ ١٧٨.

الملک بالتجارة، وتحقّق الأثر العقلائى لدى الشارع، وهو المقصود.

مضافاً إلى دلالة التقييد بـ **الْبَاطِلِ** على أنّ التجارة المقابلة له حقّ وسبب ثابت عند اللّه، وهو عين التنفيذ والتصحيح، فكما أنّ الأسباب الباطلة ملغاة لدى الشارع ـ ولهذا عدّها باطلة ـ كذلک التجارة عن تراضٍ معتبرة لديه؛ لأنّها حقّ بمقتضى المقابلة، فلا شبهة فى دلالتها على المطلوب.

كما لاينبغى الإشكال فى إطلاقها، ولا سيّما مع كون الاستثناء منقطعاً؛ إذ لايأتى فيه ما ربّما يقال فى بعض الاستثناءات المتّصلة: إنّ المتكلّم فى مقام بيان المستثنى منه، لا المستثنى[1]؛ فإنّ ذلک فى المنقطع بعيد، لاسيّما فى المقام؛ إذ قيّد التجارة بالتراضى منهما، هو يؤكّد كونه فى مقام البيان، فتأمّل.

وبالجملة: يظهر منها أنّ الأكل بالتجارة مرخّص فيه؛ لكونها حقّاً ثابتاً، وطريقاً مستقيماً لتحصيل الأموال.

ويؤكّد إطلاقها مقابلتها بالباطل الذى يشعر بالعلّية، بل يدلّ عليه لدى العرف، فيفهم من المقابلة أنّ التجارة عن تراضٍ ـ لكونها حقّاً ـ سبب للملكيّة، وموجبة لجواز الأكل والتصرّف.

ومن هنا يمكن التوسعة فى السبب الحقّ لكلّ ما هو سبب حقّ لدى العقلاء لتحصيل المال، كسائر المعاوضات العقلائيّة غير البيع، لو قلنا: بأنّ المراد بـ«التجارة» فى الاية هو البيع.

ولعلّ نكتة تخصيصه بالذكر على هذا الفرض، كونه السبب الغالبى لتحصيل الأموال، لا لخصوصيّة فيه، ولهذا يمكن دعوى إلغاء الخصوصيّة عرفاً منه، وإسراء الحكم إلى كلّ غير باطل، ولو لم تفهم العلّية من الباطل وبالمقابلة للحقّ.

---

١. انظر بلغة الفقيه؛ ٢: ١٠٣.

لكنّ الظاهر عدم اختصاص «التجارة» بالبيع، بل تشمل سائر المكاسب، كالصلح، والإجارة وغيرهما، بل يمكن التوسعة على فرض العلّية لكلّ سبب حقّ ولو لم يكن من قبيل المعاملات، كالحيازة، والصيد ونحوهما وإن قلنا: بعدم صدق «التجارة» عليها، كما أنّ «الباطل» أعمّ من المعاملة الباطلة وغيرها كالبخس (كالنجش خ ل) والقمار والظلم، كما هو المروى عن أبى جعفر ـ عليه السلام.[1]

بل يمكن التوسعة لغير الأموال، فيقال: إنّ المفهوم منها سلب سببيّة كلّ سبب باطل، وإثبات سببيّة كلّ سبب حقّ للمسبّبات مطلقاً، فتشمل النكاح؛ فإنّه سبب حقّ، لكن هذا الاحتمال لايوافقه العرف.

وبالجملة: استفادة صحّة جميع المعاملات بالمعنى الاخصّ ـ كالبيع، والصلح، والإجارة ونحوها ـ منها بلا إشكال، واستفادة صحّة نحو الوصيّة والوقف والحيازة محتملة.

هذا كلّه بناءً على أنّ المراد بـ البَاطِلِ هو المعنى العقلائى والعرفى، كما هو ظاهر كلّ عنوان أُخذ فى موضوع الأحكام.

وأمّا لو أُريد به ما هو بغير الوجه الشرعى، ومن مقابله ما هو بالوجه الشرعى كما قال به الأردبيلى[2] ـ قدس سره ـ فيسقط الاستدلال بها على البيع فضلاً عن غيره؛ لأنّه مع الشكّ فى اعتبار شىء فيه تصير الشبهة مصداقيّة، لكنّه احتمال ضعيف.

لايقال: إنّ فى المروى عن أبى جعفر[3] ـ عليه السلام ـ عدّ الربا من أكل المال بالباطل، فلابدّ أن يكون المراد منه بالباطل شرعاً كما قال الأردبيلى ـ قدس سره.

---

۱ . مجمع البيان؛ ۳: ۵۹.

۲ . زبدة البيان: ۴۲۷.

۳ . مجمع البيان؛ ۳: ۵۹.

فإنّـه يقال على فرض ثبوت الروايـة وعدم كون الربا أو بعض مراتبـه من الباطـل عرفاً لابدّ من حملها على الباطل حكماً لا موضوعاً.

وبعبارة أُخرى: المراد الإلحاق الحكمى، ولايظهر من الروايـة أنّ المراد بـ **البَاطِلِ** فى الايـة هو الباطل الشرعى، ولهذا لايزال الأصحاب يتمسّكون بإطلاق الايـة الكريمـة لرفع بعض الشكوك.

ثمّ إنّ الايـة ـ على جميع الاحتمالات ـ تدلّ علـى المقصـود؛ أى سـواء قُرئـت «التجارة» مرفوعـة حتّى يكون الكون تامّاً، أم منصوبـة ويكـون اسمـه «تجـارة» مقدّرة، أم يرجع الضمير إلى «الأموال»، و تِجَـارَةً خبـره؛ بـدعوى أنّ الأمـوال نفـس التجارة، أم بتقدير «الأموال» وسدّ «التجارة» مسدّها.

وسواء كان الاستثناء متّصلاً أم منقطعاً، وسواء فهم من قولـه: **بِالبَاطِلِ** العلّيـة ومن مقابلـه كذلک، أم لا، ومن غير فرق بين أن يكون المـراد مـن «الأكـل» عنوانــه، أو يكون كنايـة عن التصرّف إجمالاً، أو عن جميع التصرّفات، أو كنايــة عـن التملّـک، والتقريب فى الجميع ما تقدّم.[١]

❊ ❊ ❊

وقد يقال: إنّ مقتضى أدلّـة اعتبار التراضى وطيب النفس، اعتبار رضا المالک بنقـل خصوص مالـه بعنوان أنّـه مالـه، لا بنقل مال معيّن اتفق كونـه ملكاً لـه فـى الواقـع؛ فإنّ حكم الرضا وطيب النفس لا يترتّب على ذلک.

فلو أذن فى التصرّف فى مال معتقداً أنّـه لغيره، والمأذون يعلم أنّـه لـه، لـم يجـز لـه التصرّف بذلک الإذن، ولو أعتق عبداً عن غيره، فبان أنّـه لـه لم ينعتق، وكـذا لـو

---

١. كتاب البيع؛ ١: ٩٨ ـ ١٠٢.

طلّق امرأة وكالـة عن غيره، فبان أنّها زوجتـه.

ولو غرّه الغاصب فقال: «هذا عبدی أعتقـه عنک» فأعتقـه عـن نفسـه، فبـان کونـه لـه، فالأقوى أيضاً عدم النفوذ.[1]

وحاصلـه: أنّـه يعتبر فی نفوذ التجارة وغيرها من الإيقاعات، وحـلّ مـال الغيـر ـ زائداً على كون التجارة بمالـه واقعاً ـ كونها بمالـه بعنوان أنّـه مالـه، وكذا يعتبر فـی حلّ المال رضاه بالتصرّف فی ماله بعنوان أنّـه مالـه، هـذا مـا أفاده الشيـخ ـ قدس سره ـ فی‌الصورة الثالثـة، وقد أجرى حكمها بعضهم[2] فی جميع الصور.

والحقّ: أنّـه لو تمّ فی الثالثـة والرابعـة كما أفاده، جرى حكمـه فی الأُولیين أيضاً.

لكنّ الشأن فی صحّتـه؛ فإنّـه لو كان المدّعى أنّ الظاهر من الايـة والروايـة مـا ذكر، فلا يخفى ما فيـه؛ ضرورة أنّ الألفاظ موضوعـة للمعانی الواقعيّـة، ولا إشـكال فی أنّ التجارة إذا وقعت على مال واقعیّ شخصیّ برضاه، انطبق عليها قولـه تعالى: **إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**.

ولو شکّ فی اعتبار أمر زائد على ذلک ـ وهو علمـه بالواقعـة، أو اعتبار التجارة بعنوان أنّـه مالـه ـ يدفع بالإطلاق.

وكذا الحال فی دليل الحلّ؛ فإنّ صاحب المال لو رضی بالتصرّف فی مالـه الواقعیّ ـ ولو لم يعلم بـه ـ صحّ أنّـه طيّب النفس بالتصرّف فی مالـه، واحتمال أنّـه لـو علـم بأنّـه مالـه لم يرض، لا يضرّ بالرضا الفعلیّ، كالأشباه والنظـائر، والأمـر الزائـد يـدفع بالإطلاق.

ولو كان المدّعى أنّ الدليل منصرف إليـه بمناسبـة الحكم والموضوع، فهی دعوى

---

۱ . المكاسب: ۱۴۲.

۲ . السيد اليزدی؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۱۶۸.

بلا شاهد.

بل الشاهد علی خلافها، فهل تری عند العقلاء أنّه لو باع شخص ماله عن نفسه باعتقاد أنّه مال الغیر، واشتری منه شخص، یکون هذا من الأکل بالباطل، أو أذن فی التصرّف فی ماله، مع عدم علمه بأنّه ماله فتصرّف، یکون عادیاً وغاصباً عند العقلاء، ویکون إتلافه بإذنه موجباً للضمان عند العقلاء؟!

وممّا یدفع ما أُفید: أنّ لازمه إحراز کون التجارة عن تراض فی ماله بعنوان أنّه ماله، وإحراز طیب نفسه فی التصرّف فی ماله بعنوان أنّه ماله، ومع الشکّ فی حصول ذلک یحکم ببطلان العقد، وحرمة التصرّف، مع أنّ المعلوم من سیرة العقلاء والمتشرّعة خلاف ذلک.

ولا یصحّ أن یقال: إنّ هذا العنوان یحرز بواسطة الأمارة القائمة علی ملکیّته من ید وغیرها؛ لأنّ الأمارات حجّة فی اللوازم العقلیّة والعقلائیّة، ولیس اعتقاد ذی الید بأنّه ماله من لوازم الأمارة، بل ما هو من لوازمها أنّ العقد الواقع علی هذا الذی بیده واقع علی ماله الواقعیّ، وأنّ بیعه صحیح، ونحو ذلک.

وأمّا أنّه عالم بأنّ ما بیده لنفسه، أو أنّ بیعه إنّما هو بعنوان بیع ماله بما أنّه ماله، فلیس من اللوازم، وکون أکثر المعاملات کذلک لا یوجب إلاّ الظنّ، وهو **لاَ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً**[1].[2]

❊ ❊ ❊

---

۱ . یونس / ۳۶.

۲ . کتاب البیع؛ ۲: ۳۸۷ ـ ۳۸۹.

الاستدلال بآية التجارة على بطلان الفضوليّ

منها: الكتاب، وهو قولـه تعالى: **لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلاَّ أَنْ تَكُـونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**.

فإنّ الظاهر منـه لزوم كون التجارة ناشئـة عن الرضا، ولازم الحصر بطلان التجارة التى لم تنشأ منـه.[1]

وما قيل: من أنّ التجارة عبارة عن النقل والانتقال المسبّبى، وهو حاصل بالإجازة ومقارن للرضا.[2]

غير مرضيّ؛ فإنّ الإجازة ليست تجارة، بل ولا ناقلـة، بل بالإجازة يصـير إنشـاء النقل سبباً حقيقةً بعد ما كان سبباً إنشاءً.

فالإجازة عبارة أُخرى عن قولـه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم: «بارک اللّـه فـى صفقـة يمينک»[3] والظاهر من الايـة الشريفـة أنّ التجارة لابدّ من نشوئها من الرضا.

وبعبارة أُخرى: إنّ الإجازة ليست بناقلـة، بل موجبـــة لكـون عمـل الغيـر سـبباً واقعيّاً، فالرضا إنّما هو بالعقد الحاصل من الغير، ولا يوجب ذلـک أن يصـير المجيـز تاجراً، وعقد الغير عقده ولو قلنا: بأنّ الوكالـة موجبـة لكون العقد عقـد الموكّـل، وإن كان فيـه أيضاً كلام وإشكال كما مرّ.

ومن ذلک يظهر النظر فى كلام الشيخ الأعظم حيث قال: التجارة فى الفضوليّ إنّمـا تصير تجارة المالک بعد الإجازة، فتجارتـه عن تراض.[4]

---

۱. مجمع الفائدة و البرهان؛ ۸: ۱۵۸ ـ ۱۵۹ ؛ انظر المكاسب: ۱۲۶.

۲. منيةالطالب؛ ۱: ۲۲۰.

۳. عوالى اللآلى؛ ۳: ۲۰۵ ؛ مستدرک الوسائل؛ ۱۳: ۲۴۵، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع، الباب ۱۸، الحديث ۱.

۴. المكاسب: ۱۲۷.

لکن الخطب سهل بعد ما عرفت سابقاً: من أنّ المتفاهم من المستثنی منه أنّ الباطل علّة لحرمة أکل الأموال بالباطل، وفی مقابله التجارة عن تراض؛ لکونها حقّاً خارجة عنه.

فأکل المال بالباطل منهیّ عنه لأجل کونه باطلاً، وبمقتضی المقابلة الأکل بالتجارة عن تراض غیر منهیّ عنه؛ لکونها حقّاً، والعلّة تعمّم وتخصّص، وتشخیص الحقّ والباطل عرفیّ.

ولا شکّ فی أنّ التجارة المرضیّ بها حقّ، سواء کان الرضا سابقاً، أو مقارناً، أو لاحقاً.

واحتمال أن تکون الایة الکریمة بصدد تخطئة العرف فی تشخیص الحقّ، وأنّ التجارة المقارنة للرضا حقّ فقط، والباقی باطل بحکم الشارع وتخطئة للعرف، فی کمال السقوط.

ولا فرق فیما ذکرناه من التقریب بین انقطاع الاستثناء واتصاله، ولا بین إفادة الحصر وعدمها، ولا بین کون التجارة منصوبة أو مرفوعة، کما هو واضح.[1]

❋ ❋ ❋

ثمّ لو رضی المکره بما فعله، فهل یصحّ مطلقاً، أو لا کذلک، أو یفصّل بین الصور؟

والتحقیق: أنّ المکره تارة یعتقد بأنّ بیع المکره صحیح، وکان غافلاً عن التوریة، فیوقعه معتقداً بصحّته.

وأُخری: یعلم بطلانه، لکن یحتمل لحوق رضاه به بعد ذلک، ویعتقد بأنّ لحوقه

---

۱. کتاب البیع، ۲: ۱۷۳ ـ ۱۷۵.

بـه موجب لصحّتـه فعلاً.

وثالثـة: يعتقد بطلانـه، وأنّ الرضا المتأخّر لايوجب الصحّـة، أو يعلم بعدم لحـوق رضاه بـه.

أمّا الصورة الأُولـى: فلا شبهـة فى صدق «البيع» عليـه عرفاً؛ لتحقّق الإنشـاء جـدّاً بغرض حصول مضمونـه، ولا دخالـة لشىء آخر فـى الصـدق، ومجـرّد كـون بعـض المبادى البعيدة فيـه مغايراً لما فى بيع غير المكره، لايضـرّ بالصـدق؛ لعـدم معقوليّـة دخالـة تلك المبادى فى صدق العنوان المتأخّر.

فبيع المكره وغيره لا يفترقان إلاّ فى أنّ مبدأ اختيار الأوّل هو ترجيح البيع علـى الضرر المتوعّد بـه، ومبدأ اختيار الثانى ترجيحـه بحسب مقاصده النفسانيّـة، وذلـك المبدأ البعيد لا تعقل دخالتـه فى صـدق عنـوان «البيـع» ولا ترتّـب الأثـر الشـرعىّ وعدمـه دخيل فيـه؛ لأنّ الأثر متأخّر عن عنوانـه ومترتّب عليـه، فلا تعقل دخالتـه فى صدقـه، ولهذا يصدق على البيع الربوىّ وبيع الخمر ونحوهما.

وبالجملـة: لا تعقل دخالـة ما هو من مبادى الوجود أو الاثار اللاحقـة بـه فـى صدقـه.

والظاهر صدقـه فى الصورة الثانيـة أيضاً؛ إذ لايعتبر فى صدقـه الجـزم بحصـول المضمون، بل إيقاعـه ـ برجاء لحوق الرضا بـه ـ يكفى فى صدقـه.

وأمّا الصورة الثالثـة: فلايعقل تحقّق الجدّ بـه؛ ضرورة امتناع الجـدّ بـداعى سببيّـة العقد مع العلم بعدمها، ومع فقده لايصدق عليـه «البيع» و«العقد».

ولا يرد عليـه النقض ببيع الفضولىّ وبيع المكره ولو مع العلم بلحوق الإجازة، بل بالإيجاب، بدعوى أنّ الأثر المطلوب لا يترتّب فعلاً على شىء منهـا؛ فـإنّ الإيجـاب لايترتّب عليـه الأثر ولا يكون سبباً فعليّاً إلاّ مع تعقّبـه بـالقبول، وكـذا بيـع المكـره

والفضولىّ قبل الإجازة، فيأتى الإشكال العقلىّ المذكور فيها، فإيقاعها لغرض ترتّب الأثر عليها غير معقول، فلابدّ من الالتزام بعدم الصدق.

وذلک لأنّ العلم بترتّب الأثر عليه بعد الإجازة أو لحوق القبول، موجب لتحقّق الجدّ، فإذا علم الفضولىّ بأنّ إيقاع المعاملة جدّاً يترتّب عليه الاثر بعد الإجازة، وعلم بلحوقها بها، تحقّق منه الجدّ جزماً، بخلاف ما لو علم بعدم اللحوق؛ فإنّ الجدّ لايعقل فيه، بل يكون فى إنشائه كالهازل واللاغى.

والمراد بالجدّ هو الجدّ فى المبادلة الإنشائيّة، لا حصولها حقيقة؛ فإنّ الجدّ به غير معقول حتّى من الموجب فى البيع الصادر من الأصيلين.

فتحصّل من ذلک: أنّ الإشكال فى الصدق العرفىّ فى الصورتين الأُوليين فى غير محلّه، سواء ادعى أنّ المعتبر فى صدقه مقارنة طيب نفس المالک به، أم ادعى أنّ المعتبر مقارنة طيب نفس العاقد به، أو ادعى أنّ العقد غير المؤثّر فعلاً ليس بعقد؛ فإنّ الرضا المعاملىّ حاصل، ولا يعتبر طيب النفس كما مرّ، ولما عرفت من عدم تعقّل دخالة ما هو من مبادى وجود الشىء أو من آثاره فى قوام ماهيّته.

مع أنّ الصدق العرفىّ فى بيع المكره والفضولىّ والبيع الربوىّ، لاينبغى الإشكال فيه.

وبه يدفع توهّم: أنّ أمر المعاملة عند العرف لايدور بين الصحّة والفساد، بل بين الصدق وعدمه؛ فإنّ البيع الواقع عن إكراه وجبر لا يكون فى محيط العرف وفى المحاكم العرفيّة لازم الوفاء، ولا يرى العقلاء البائع المكره ملزماً بالوفاء بقراره وعقده وشرطه.

ومع هذا الارتكاز، تكون الأدلّة العامّة ـ مثل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**[١] و «المؤمنون عند

---

١. المائدة / ١.

شروطهم»[1] ونحوهما ـ منصرفة عن بيع المكره، بل لعلّ تلك الأدلّة إمضائيّة تنفيذيّة، لا تأسيسيّة تعبّديّة.

لكن الانصراف عنه إنّما هو مع عدم لحوق الإجازة والرضا به، وإلاّ فلا شبهة فى عدمه، كما أنّه مع لحوقها يكون لازماً فى محيط العرف أيضاً، وهذا عين الصحّة والفساد.

وما قيل: من أنّ لازم ذلك عدم دخول البيع أوّلاً فى الأدلّة، ودخوله فيها بعد لحوقها، [2] ليس بتال فاسد، كما أنّ الفضوليّ كذلك؛ إذ ليس واجب الوفاء إلاّ بعد لحوقها، فيكون البيع المكره عليه بعد الإجازة داخلاً فى الأدلّة العامّة، ولابدّ من دليل مخرج.

الاستدلال بآية التجارة على بطلان عقد المكره المتعقّب بالرضا

وربّما يقال: إنّ المخرج قوله تعالى: **إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** بدعوى أنّ استثناء خصوص التجارة الناشئة عن تراض من المتعاقدين، دليل على حصر التجارة الصحيحة بها، فغيرها داخل فى المستثنى منه ولو لحقته الإجازة.[3]

وفيه: ـ بعد تسليم الحصر، وتسليم دلالتها على لزوم مقارنة الرضا للعقد ونشوئه منه ـ أنّه يمكن أن يقال: إنّ خصوصيّة المقارنة بين العقد والرضا ملغاة فى نظر العرف والعقلاء، فما هو موضوع فى نظرهم لخروج الأكل عن كونه باطلاً، هو العقد برضاهما، سواء كان مقارناً أو متأخّراً؛ ضرورة عدم كون الأكل بالعقد الفضوليّ من أكل المال بالباطل عرفاً وشرعاً.

---

١ . تهذيب الأحكام؛ ٧: ٣٧١ ؛ الاستبصار؛ ٣: ٢٣٢ ؛ وسائل الشيعة؛ ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، ابواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

٢ . انظر منية الطالب؛ ١: ١٩٨.

٣ . انظر المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١١٣.

ولا یمکن الالتزام بکونـه باطلاً استثنی من قولـه تعالی: **وَلاَتَأْكُلُوا أَمْـوَالَكُمْ**... إلی آخره؛ ضرورة إبائـه عن التخصیص إذ لا یصحّ أن یقـال: «هـذا الأکـل بالباطـل جائز».

وبالجملـة: لاشبهـة فی عدم فهم العرف من الایـة الکریمـة إلاّ لزوم کون التجارة برضاهما، من غیر فرق بین الرضا المقارن وغیره.

ولعلّ الإتیان بما یظهر منـه المقارنـة؛ لکون الغالب کذلک، لا لعنایـة فی نشوئـه منـه، فالقید غالبیّ لا یستفاد منـه الاحتراز.

مضافاً إلی ما ذکرنا سابقاً: من أنّ المتفاهم العرفیّ من المستثنی منـــه، أنّ الباطـل علّـة لتعلّق الحرمـة بأکل المال، فکأنّـه قال: «لاتأکلوا أموالکم بینکم إذا کان باطلاً».

ولأجل المقابلـة بین المستثنی والمستثنی منـه، وعدم صحّـة استثناء مصداق من الباطل وإجازة أکلـه؛ لاستهجانـه، وأنّ التجـارة عـن تـراض حـقّ عرفـاً لا باطـل، والمناسبات المغروسـة فی ذهن العقلاء، یستفاد من المستثنی أنّ استثناء التجارة عـن تراض إنّما هو لکونها حقّاً، لا لخصوصیّـة التجارة، ولا لخصوصیّـة عنـوان الرضـا، فکما أنّ العلّـة لحرمـة أکل قسم من المال کونـه باطلاً، کذلک العلّـة فی الجواز عدم بطلانـه، وهو مساوق عرفاً للحقّ.

فالخارج هو مطلـق الأکل بالحقّ، والداخل هو مطلق الأکل بالباطل، وإنّما ذکرت التجارة عن تراض؛ لکونها المصداق المتداول الکثیر الدور، لا لخصوصیّـة فیها.

ولا شبهـة فی أنّ التجارة اللاحق بها الرضا، تکـون حقّـاً عرفـاً لا بـاطلاً، فبیـع الفضولیّ مع لحوق الإجازة بـه وبیع المکره کذلک، حقّ داخل فی المستثنی.

ولو قلنا: بأنّ «الباء» للسببیّـة، ویکون المراد من المستثنی منـه حرمـة أکل المال الحاصل بسبب باطل، یفهم منـه ما ذکرناه أیضاً: من علّیـة الأسباب الباطلـة لحرمـة

الأكل، فكلّ سبب باطل علّة لحرمة المال المكتسب به، وفى مقابله كلّ سبب حقّ موجب لرفع الحرمة أو لجواز الأكل.

هذا كلّه بناءً على إفادة الاستثناء الحصر، كما لايبعد بمقتضى المناسبات المذكورة، وعدم خلوّ واقعة إلاّ وأنّها إمّا داخلة فى الباطل أو الحقّ.

ثمّ لا إشكال فى أنّ الاستثناء المنقطع فى المحاورات وكلمات البلغاء، لايكون جزافاً وبلا نكتة أدبيّة، وهى مختلفة، فربّما تكون النكتة ادعاء دخول المستثنى فى المستثنى منه ومن قبيل الحقائق الادعائيّة، كقوله: «مارأيت أسداً إلاّ زيداً» أو «ما جاءنى حمار إلاّ زيد» بدعوى أنّ زيداً داخل فى المستثنى منه، والاستثناء لإخراجه، فهو منقطع حقيقة، ومتّصل ادعاءً.

وقد يكون الانقطاع لغاية المبالغة، ويكون الممدوح مثلاً فوق تلك المدائح، وتكون هى ذمّاً بالنسبة إليه، نظير قوله تعالى: **مَا هَـٰذَا بَشَراً**[١] حيث نفى عنه ذلك لغاية المبالغة، فإذا قيل: «لا عيب فيه إلاّ أنّه بشر» يكون الاستثناء لغاية المبالغة.

وربّما يكون إيراد الاستثناء لمجرّد تأكيد الحكم فى المستثنى منه بوجه بليغ، لا لداعى الاستثناء جدّاً، ولعلّ قوله: «جاءنى القوم إلاّ الحمار» من هذا القبيل، فأراد المتكلّم تأكيد مضمون الجملة السابقة، وعدم خروج فرد من المستثنى منه، فالاستثناء صورىّ لداعى التأكيد.

ولعلّ استثناءه تعالى إبليس من الملائكة من هذا القبيل، فأراد تأكيد مضمون الجملة السابقة، وإن كان بينه وبين المثال السابق فرق؛ فإنّ الحكم فى المستثنى فى قوله تعالى مقصود، بخلاف المثال السابق؛ لجواز أن لا يكون مراداً، ولعلّ القوم لم

---

١. يوسف / ٣١.

يكن لهم حمار نظير باب الكنايات، مثل «زيد كثير الرماد».

وربّما يكون الاستثناء لاحتمال دخول المستثنى فى المستثنى منه، ولعلّ استثناء إبليس من قبيله... إلى غير ذلك.

وكيف كان: إنّ الاستثناء فى قوله تعالى: **إلاّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ** ليس من قبيل الحقائق الادعائيّة، ولا لتوهّم الدخول، ولايبعد أن يكون لتأكيد مضمون المستثنى منه، وإن كان المستثنى أيضاً مقصوداً.

وعلى هذا: لا يكون الاستثناء دليلاً على الحصر؛ أى حصر جواز الأكل فى التجارة عن تراض، لعدم إرادة الإخراج جدّاً، بل لإفادة عدم خروج شىء من الباطل من المستثنى منه، فكأنّه أراد استثناء غير الداخل؛ لإفادة أنّ الداخل لم يستثن منه شىء، لا أنّ المستثنى منحصر به.

لكن بناءً على ما ذكرناه ـ من فهم العلّية فى المستثنى، والمستثنى منه، ومقتضى المقابلة بينهما ـ تكون إفادة الحصر لأجل عدم خروج شىء من الحقّ والباطل، فكلّ باطل داخل فى المستثنى منه، وكلّ حقّ داخل فى المستثنى، ولا ثالث لهما، فليس جواز الأكل منحصراً فى التجارة عن تراض، بل هو منحصر فى الحقّ المقابل للباطل.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الاية الكريمة لا تدلّ على بطلان عقد المكره إذا لحقته الإجازة، وأنّ الاستثناء فيها منقطع، والحصر مستفاد من الاية، لا للاستثناء، وخصوصيّة مقارنة الرضا ملغاة.

حول إرجاع الاستثناء المنقطع إلى المتصل

وما قيل: من أنّ الاستثناء المنقطع يرجع إلى المتّصل، ففى مثل قوله: «جاءنى

القوم إلاّ الحمار» يكون المراد من القوم أعمّ منهم ومتعلّقاتهم.[١]

لايرجع إلى محصّل، فهب أن فى المثال صحّ ما ذكر على إشكال، لكن فى قوله تعالى: **لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً * إلاّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً**[٢] لايصحّ، بل الإرجاع إلى الاتصال مستهجن وكذب وخلاف المقصود، وكذا فى مثل:

ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم — بهنّ فُلُولٌ من قراع الكتائب[٣]

فإنّ التقدير بما ذكره يوجب الذمّ لا المدح.

وإرجاع الاية الكريمة إلى المتّصل، بأن يقال: «لا تأكلوا الأموال بوجه من الوجوه إلاّ التجارة عن تراض؛ لأنّ غيرها باطل تعبّداً وشرعاً»[٤] كما ترى؛ ضرورة أنّ رفع اليد عنها أهون من ارتكاب هذا الأمر الركيک، الذى لا يصدر من متعارف الناس.

ودعوى: أنّ العناوين الاعتباريّة التى يمكن أن يكون اعتبارها فى محيط الشرع غير ما هى عليه فى محيط العرف، إذا وقعت فى لسان الشرع، تحمل على الشرعى، ضعيفة جداً؛ ضرورة سريان هذه الدعوى بالنسبة إلى العمومات والإطلاقات، ولازمه عدم صحّة التمسّک بها، بل اللازم صدورها بلا فائدة ولا لإفادة أمر، وهو كما ترى.

مع أنّها غير مفيدة؛ فإنّ الحمل على الشرعىّ لايوجب الاتصال إلاّ بوجه مستهجن كما مرّ.

ودعوى: أنّ ظهور «إلاّ» فى الاستثناء الحقيقىّ، أقوى من ظهور الباطل فى

---

١ . السيد اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢٦ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٩٩.

٢ . الواقعة / ٢٥ ـ ٢٦.

٣ . ديوان النابغة الذبيانى: ٥٤.

٤ . السيد اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢٧ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٩٩.

العرفی،[۱] غیر صحیحـة فی المقام الذی ظاهره الانقطاع، عرفیّاً کان الباطل أو شرعیّاً.

ثمّ الظـاهر من الایـة ـ مع الغضّ عمّا تقدّم ـ أنّ المعتبر هو الرضا المقارن لصدور التجارة، ولاسیّما إذا قلنا: بأنّ المراد بالباطل الأسباب الباطلـة، وکان المستثنى حینئذٍ سبباً خاصّاً.

فما قیل: من أنّ المعتبر هو الرضا بنتیجـة المصدر، والتجارة هی الاکتساب، وهو لا یحصل شرعاً إلاّ بعد تحقّق الرضا بناءً علی النقل أو الکشف الحکمیّ.[۲]

غیر سدید؛ لأنّ المراد من الاکتساب إن کان حصول النفع ونقل السلعـة، فلایکون ذلک تجارة لا عرفاً، ولا شرعاً، ولا لغـة.

وإن کان المراد المجعول بسبب ألفاظ العقـود ـ کمـا هـو ظـاهر قولـه: نتیجـة المصدر ـ فهی حاصلـة بإیقاع العقد لفظاً، بل لا فرق بینها وبین المصدر إلاّ اعتباراً.

والظاهر من الایـة أنّ حدوث هذا الأمر لابدّ وأن یکـون مقترنـاً بالرضـا، مـع أنّ الظاهر الذی لاینبغی إنکاره أنّ المراد بالتجارة عن تراض هو المصدر، لا اسمـه حال الحدوث، فضلاً عن حال البقاء، هذا حال الایـة الکریمـة.[۳]

❊ ❊ ❊

ثمّ علی الفرضین[۴] لا یتمّ المطلوب إلاّ مع إطلاق أدلّـة التنفیذ، کقولـه تعالی: **أَحَلَّ**

---

۱. المحقق الایروانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۱: ۱۱۳.

۲. منیة الطالب؛ ۱: ۱۹۸.

۳. کتاب البیع؛ ۲: ۱۱۱ ـ ۱۲۰.

۴. و هما ان الموصول فی ما هو علیه اما کنایة عن ذوات العناوین کالبیع و نحوه او مأخوذ بعنوانه فی الموضوع.

اللّهُ الْبَيْعَ[1] و تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ بعد دعوى إلغاء الخصوصيّة، وكون الموضوع نفس التجارة، خرج منها التجارة عن إكراه، وبقى الباقى بأصالة الإطلاق، هذا إذا كان الدليل هو الإطلاقات.

وأمّا نحو: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ[2] المشتمل على عموم لفظىّ دالّ على وجوب الوفاء بكلّ فرد، وإطلاق بالنسبة إلى حالات الأفراد بعد كونه فى مقام البيان، فلو شكّ فى فرد أنّه بنفسه موضوع الحكم أو مع قيد، يرفع الشكّ بالإطلاق لا بالعموم.

ففى المقام: لو احرز أنّ دليل الرفع مخصّص للعموم؛ بدعوى أنّ الموصول كناية عن الذات، وقيد الإكراه نكتة الجعل، فالمرفوع هو ذات البيع، ولا يصحّ التمسّك بالعموم؛ لأنّ الحالات غير مشمولة له، والتخصيص ثابت فرضاً، ولا بالإطلاق؛ لرفع موضوعه، بل لعدم الشكّ بعد إحراز التخصيص.

ولو احرز أنّه مقيّد لإطلاق الفرد، يؤخذ بالإطلاق فى غير مورد الإحراز لو شكّ فيه.

ولو لم يحرز واحد منهما، فقد يتوهّم أنّ العلم الإجمالى بأحد الأمرين ـ أى التخصيص أو التقييد ـ يوجب سقوط العامّ والمطلق عن الحجّية.

وفيه: أنّ أصالة الإطلاق فى المورد غير أصيلة؛ لأنّ مصبّها فيما إذا شكّ فى المراد، لا فيما إذا علم المراد، وشكّ فى كون الخروج من قبيل التقييد أو لا.

مع أنّ جريان أصالة الإطلاق لدخول حال الإكراه باطل؛ للعلم بخروجه.

وإن كان لأجل لازمه ـ وهو ورود التخصيص فى العامّ، لا التقييد فى الإطلاق ـ فهو أفحش؛ إذ يلزم من الإجراء عدم الإجراء، فإنّ العموم موضوع للإطلاق،

---

١. البقرة / ٢٧٥.

٢. المائدة / ١.

وبالتخصيص يرفع الموضوع، فيلزم من إجراء أصالـة الإطلاق ورود التخصيص علـى العامّ فرضاً، وهو رافع لموضوع الإطلاق، ومستلزم لعدم جريان أصالـة الإطلاق، فيلزم من وجودها عدمها.

ثمّ إنّ التحقيق كما أشرنا إليـه سابقاً: أنّ العقد المكره عليـه ولو كان عقداً عرفـاً، لكن لايكون المكره ملزماً بالوفاء بـه عند العقلاء، ولو لحـق الرضـا صـار تامّـاً لازم العمل عرفاً من غير لزوم تجديد الصيغـة.

فحينئذٍ نقول: إنّ الأدلّـة العامّـة من قبيل: **أَوْفُـوا بِـالْعُقُودِ** و «المؤمنـون عنـد شروطهم» منصرفـة عن عقد المكره، وغير منصرفـة عمّا لحقـه الرضا، ودليـل الرفـع لايفيد في العقود إلاّ ما لدى العقلاء، كما أنّ الأدلّـة العامّـة أيضاً كذلک.

فتحصّل من ذلک: أنّ لحوق الرضا موجب لصحّـة العقد ولزومـه.[1]

***

حول كلام العلاّمة في الإكراه على الطلاق

ثمّ إنّـه قد حكي عن العلاّمـة ـ قدس سره ـ في «التحرير»: «أنّـه لو اكـره علـى الطلاق فطلّق ناوياً، فالأقرب أنّـه غير مكره؛ إذ لا إكراه على القصد».[2]

وهو ظاهر في أنّـه مع إمكان التوريـة لا يتحقّق الإكراه، وقد مـرّ التفصـيل بـين القادر عليها بسهولـة مع عدم خوف الوقوع في الضرر، وغيره، وأنّ في الثاني لايعتبـر إمكان التخلّص بها.

---

۱. كتاب البيع؛ ۲: ۱۲۴ ـ ۱۲۶.

۲. تحرير الأحكام؛ ۲: ۵۱؛ المكاسب: ۱۱۹، ۱۲۱.

بل ينبغي أن يراد بإمكان التخلّص القسم الأوّل؛ إذ ليس المراد بإمكانه إمكانه الذاتيّ أو الوقوعيّ كائناً ما كان، بل ربّما صار من أخذته الدهشة والوحشة مكرهاً في قصده، ولا يمكنه عدم القصد، والظاهر أنّ ما احتملناه هو مراد العلاّمة ـ قدس سره.

وقيل: إنّ في محتملات كلامه وجوهاً:

منها: أن يكون كل من الإكراه والرضا مستقلاً، فإذا اجتمعا لايمكن تواردهما على محلّ واحد، فيستند إليهما جميعاً.

ومنها: أن يكون كل منهما جزء السبب.

وفي الصورتين يحتمل وجهان، فاختلفوا في الصحّة والفساد، فقيل: بالصحّة؛ لأنّ دليل الإكراه ودليل **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** من قبيل المقتضي واللامقتضي، وقيل: بالفساد؛ لأنّ الظاهر من دليل الصحّة أن يكون مستقلاً، لا جزء السبب، وقيل: بالتفصيل.

ومنها: أن يكون الإكراه داعياً للداعي، فالفعل مستند إليهما طولاً، فاحتمل فيه وجهان أيضاً، وحمل كلامه عليه.[1]

أقول: أمّا على مسلك القوم ـ من أنّ الرضا هو طيب النفس، والإكراه هو الحمل على ما يكرهه، أو بلا طيب نفس ـ[2] فالصور الثلاث باطلة؛ لعدم إمكان اجتماع الطيب واللاطيب استقلالاً، ولا بنحو جزء السبب، ومعه لا معنى لتأثيرهما ولا لتعارضهما، وعدم إمكان الداعي إلى الداعي؛ لأنّ الداعي الثاني يطرد الأوّل، فكيف يمكن كونه معلولاً له؟!

ثمّ على فرض اجتماعهما في الصورة الأُولى، فكيف يقدّم دليل الصحّة مع

---

١. منية الطالب؛ ١: ١٩٦ ـ ١٩٧.

٢. جواهر الكلام؛ ٢٢: ٢٦٥ ؛ انظر المكاسب: ١١٨ ـ ١١٩.

حكومة دليل الرفع عليه، فمع اجتماع موضوع الدليلين فى مورد يقدّم الحاكم، فهل يمكن أن يقال: إنّ دليل حرمة الكذب أو الخمر فى مورد الإكراه مقدّم؛ لأنّ التعارض من قبيل المقتضى واللامقتضى؟!

ولا فرق بين المقامين إلاّ بعدم الاجتماع فى المقام، وهم يلتزمون باجتماعهما.

وأمّا على مسلكنا ـ من أنّ الرضا هو الرضا المعاملىّ الحاصل حتّى بعد الإكراه، والإكراه هو الإلزام بالشىء قهراً وإن طابت نفسه فرضاً كما تقدّم ـ فلايجتمعان فى الصورة الأُولى والثالثة؛ لأنّ الرضا بحسب الحوائج إذا كان تامّاً مستقلاً، لايعقل انبعاث المأمور من الأمر والإلزام، فأمره كلا أمر، لايوجب الإكراه كما مرّ.

وكذا لايعقل أن يكون الإلزام قهراً داعياً إلى الرضا، إذا أُريد به الرضا الحاصل من حوائجه.

وأمّا الرضا الأعمّ من الحاصل بالإكراه، فلا منع من اجتماعهما، بل فى المعاملات الإكراهيّة يصير الإكراه داعياً إلى الاختيار والرضا المعاملىّ والإرادة، ومع اجتماعهما يكون دليل الإكراه حاكماً وموجباً للفساد.

كما يجوز الاجتماع بنحو جزء السبب، فلا مانع من اجتماع أمر القاهر والداعى النفسانىّ الناقص، فإذا كان كلّ منهما ناقصاً فى التأثير، والمجموع تامّاً، فالظاهر صحّة المعاملة؛ لأنّ الرضا حاصل، ودليل الإكراه قاصر عن شمول المورد؛ لكونه ظاهراً فى الاستقلال، ودليل **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** وإن كان كذلك، لكن الرضا الحاصل بالإكراه مشمول له، وإنّما يدفع بالحكومة المفقودة هنا.

لكن هنا إشكال على القوم وعلينا:

أمّا عليهم: فلأنّ المراد من **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** إن كان التجارة عن طيب النفس، تخرج التجارة المكرهة عن أدلّة صحّة المعاملات تخصّصاً، ومعه لا معنى

لحكومـة دليل الإكراه، فلا حكم حتّى يرفع بالحكومـة.

فالاستدلال بدليل الرفع لبطلان بيع المكره غير صحيح، إلاّ أن يكـون مـع الغـضّ عن ذلك، كالاستدلال بالأصل والدليل الاجتهادىّ، وهو خلاف ظاهرهم.

وأمّـا علينـا: فلأنّ الرضـا إن كـان بمعنى ما هـو حاصل بغير إلزام وإكراه، يـرد عليـه الإشكال المتقـدّم، وإن كان المراد القصد إلى حصول المفاد، فمع عدمـه لم يكن العنوان صادقـاً، والظاهـر من قولـه تعالى: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** أنّ القيد احترازىّ.

وفيـه: أنّ الرضا المعاملىّ غير الطيب وغير القصد؛ فإنّ القصد من صـفات الـنفس الفعليّـة، والرضا من صفاتها الانفعاليّـة، وقد مرّت التفرقـة بين الرضا والطيب.

فالرضا مقابل التأبّى والامتناع، سواء حصل بمقاصده النفسانيّـة، أو بـإلزام ملـزم وإكراه مكره، ولا مفهوم للوصف، مع أنّـه من القيود الغالبيّـــة، فـلا يكـون للاحتـراز، وعليـه يجتمع العنوانان وتصحّ الحكومـة.

نعم، قد أشرنا فى أوائل البحث إلى أنّ بطلان بيع المكره عقلائىّ، فهل تـرى مـن نفسك أنّ العقلاء والمحاكم العرفيّـة، يحكمون بلزوم الوفاء بالعقد إذا ضربـه وحبسـه حتّى باع داره؟! ولاشكّ فى أنّ الأدلّـة الشرعيّـة منصرفـة عن مثلـه، ويكون هذا من أكل المال بالباطل، وهذا واضح جدّاً.

ومعـه لا مجال لحكومـة دليل الرفع، إلاّ أن يكون الاستدلال بـه مع الغضّ عمّا ذكر.[1]

* * *

لا ينبغى الإشكال، فى عدم الخيار مع علم المغبون؛ لما تقدّم: من أنّ أسدّ الأدلّـة

---

١ . كتاب البيع؛ ٢: ١٠٧ ـ ١١٠.

هو البناء العقلائی، ولا إشکال فی عدمـه هاهنا.

کما لا إشکال فی عدم الإجماع والشهرة، لو لم نقل: بکونهما علی خلافــه، کمـا حکی الإجماع عن «التذکرة» و«المسالک».

کما أنّ سائر ما یتمسّک بـه لهذا الخیار ـ غیر دلیل نفی الضرر ـ قاصر عن إثباتـه للعالم، کقولـه تعالی: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** و **لا تَأْكُلُوا أمْــوَالَكُمْ** وکالوصـف أو الشـرط الضمنیّین، وهو واضح.[1]

❊ ❊ ❊

الاستدلال علی خیار الغبن بآیة التجارة

لا إشکال فی ثبوتـه؛ للتسالم بین الأصحاب من زمن شیخ الطائفـة،[2] ولما یأتی من الوجــه فیـه، وإنّما الإشکال فی الأدلّـة التی أقاموها علیـه.

ولیعلم أوّلاً: أنّ الخیار هاهنا کسائر الخیارات العقلائیّـة والشرعیّـة؛ ممّـا یسـقط بالإسقاط، ویورث... إلی غیر ذلک من الأحکام، فلابدّ للمستدلّ مـن أن یسـتدلّ بمـا یثبت کذلک، وأمّا الاختیار فی الردّ والقبول، الذی ثبت فی بیع المکره والفضولی، فهو أجنبی عن المقام.

فعن العلاّمـة[3] ـ قدس سره ـ الاستدلال بقولـه تعـالی: **إلاّ أنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَــنْ تَرَاضٍ**

---

۱. کتاب البیع؛ ۴: ۴۲۰.

۲. الخلاف؛ ۳: ۴۱؛ المهذب؛ ۱: ۳۶۱؛ غنیة النزوع:۲۲۴؛ الســرائر؛ ۲: ۲۴۹؛ تـذکرة الفقهــاء؛ ۱: ۵۲۲؛ انظر مفتـاح الکرامة؛ ۴: ۵۷۰؛ جواهر الکلام؛ ۲۳: ۴۱؛ المکاسب: ۲۳۴.

۳. تذکرة الفقهاء؛ ۱: ۵۲۲؛ انظر المکاسب: ۲۳۴.

واستدلّ الشيخ الأعظم[1] ـ قدس سره ـ بقوله تعالى: **لا تَأْكُلُوا أمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** و جعل التمسّک به أولى ممّا استدلّ به العلاّمة ـ قدس سره ـ وإن استشكل فى كلّ من التقريبين.

واستدلّ بعض الأعاظم ـ قدس سره ـ بتمام الاية؛ من المستثنى، والمستثنى منه.[2]

فيقع الكلام أوّلاً: فى إمكان الجمع بلفظ واحد بين صحّة المعاملة ولزومها على فرض، وبين صحّتها مع الخيار أو بطلانها على فرض آخر.

فيكون مفاد قوله تعالى: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** أنّ التجارة عن تراضٍ صحيحة، ولا عن تراضٍ باطلة فى بعض المعاملات، وخياريّة فى بعضها بالمعنى المتقدّم الذى هو محلّ البحث فى المقام.

والظاهر عدم الإمكان إن أُريد الإثبات بنفس الاية، لا بالاتكال على حكم العقلاء؛ وذلک لأنّ نفى الرضا فيما يعتبر فيه ذلک، لايعقل أن يكون نافياً لشىء، ومثبتاً لشىء آخر، وكذا النهى عن أكل الأموال بالباطل، لايعقل أن يكون موجباً لبطلان المعاملة وسلب صحّتها، أو موجباً لسلب تأثير الأسباب الباطلة وموجباً لثبوت الخيار كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه مع إمكان الجمع، لاتكون الاية الكريمة دالّة على المقصود.

فما أفاده الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ فى تقريب الكلام المحكيّ عن العلاّمة ـ قدس سره: من أنّ رضا المغبون مبنيّ على عنوان مفقود، وهو عدم نقصه فى الماليّة عمّا يأخذه، فكأنّه قال: «اشتريت هذا الذى يساوى درهماً بدرهم» فإن تبيّن الخلاف

---

١. المكاسب: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

٢. منية الطالب؛ ٢: ٥٨.

تبيّن أنّــه لم يكن راضياً، لكن لمّا كان المفقود صفــة، لايوجب تبيّن فقدها إلاّ الخيار، فالايــة تدلّ على عدم لزوم العقد[۱]، انتهى ملخّصاً.

فيـه: ـ مضافاً إلى أنّــه على فرض تماميّتــه، يكون الخيار خيار تخلّـف الوصــف، لا خيار الغبن، ومضافاً إلى الخلط بين دلالــة الايــة، وبين الحكم العقلائى ـ أنّ الايــة لاتدلّ إلاّ على عدم الرضا بكون الفاقد للوصف مقابلاً لثمنــه، ومع فقد الرضــا يكــون باطلاً؛ غير مترتّب عليــه الأثر، ومع لحوق الرضا يصير صحيحاً كالفضولى، وهو غيــر ثبوت خيار الغبن، الذى هو حقّ قابل للإسقاط والتوريث.

ألا ترى: أنّ ما ذكره صادق فى العقد الفضولى والمكره، وأنّــه مع فقد الرضا باطل، ومع لحوقــه بــه يصير صحيحاً فعليّاً، مع أنّ ذلک الاختيار ـ أى اختيار الإجازة والردّ ـ أجنبى عن الخيار؟!

مضافاً إلى أنّ المفروض أنّ المغبون حينما أوجد المعاملــة، كان راضياً بها على ما وقعت عليــه وإن وصفــه بوصف كان مفقوداً من الأوّل، ولا يعقل كشــف عــدم رضــاه حال التبيّن عن عدم رضاه من الأوّل، كتوصيف الفرس الخارجى بالعربيّــة.

فالخيار لحكم عقلائى، والرضا بالفاقد للوصف، موجب لسقوط خياره، وأين هــذا من دلالــة الايــة؟!

وممّا ذكرنا يظهر الكلام فى تقريب دلالــة صدر الايــة، الذى جعلــه أولى بالتمسّک من ذيلها؛ فإنّ ما يدلّ عليــه، هو أنّ أكل المال بالأسباب الباطلــة محرّم، ويظهر منـــه أنّ الأسباب الباطلــة تقع فاسدة، وأمّا ثبوت الخيار مع ذلک، فهــو أمــر أجنبــى عــن مفاده.

وما أفاده: من أنّ أكل المال على وجــه الخدع مع عدم تسلّط المخدوع ـ بعد تبيّن

---

۱ . المكاسب: ۲۳۴.

خدعـه ـ على ردّ المعاملـة، وعدم نفوذ ردّه، أكل بالباطل، وأمّا مع رضاه بعد التبـيّن، فلا يعدّ أكلاً بالباطل[١] انتهى.

غير مـرضيّ: فـإنّـه ـ مضافاً إلى أنّ مفاد الصدر، هو بطلان الأسباب الباطلـة فقط، وأمّا عدم البطلان مع لحوق الرضا، فهو تمسّک بالصدر والذيل معاً ـ أنّ لازم ذلک هو البطلان في حال، والصحّـة في حال آخر، لا الخيار.

مع أنّ عدم تسلّطه على ردّ المعاملـة، وعدم نفوذ ردّه، غير مربوط بالخيار، وغيـر مربوط بكون الأكل باطلاً مع سبب باطل، فإثباتـه بالايـة غير ممكن.

كما يظهر الكلام في التشبّث بتمام الايـة؛ أي المستثنى منـه والمستثنى، بأنّـه إذا لم يكن راضياً فداخل في المستثنى منـه، وإن صـار راضـياً يـدخل فـي المسـتثنى، ضرورة أنّ الأمر في بيع الفضولي والمكره أيضاً كذلک.

مع أنّ هذا الاختيار الموجب لذلک، أجنبي عن خيار الغبن، بل عن الخيار مطلقاً.

بيان التعارض بين صدر آية التجارة وذيلها وحلّه

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ بعد تقريب دلالـة صدر الايـة، أوقع التعارض بينـه وبين ذيلها:

تارة: تعارضاً بالذات؛ بأنّ أكل المال على وجـه الخدع أكـل بالباطـل، فيشملـه الصدر، وتجارة عن تراضٍ فيشملـه الذيل.

واُخرى: تعارضاً بالعرض؛ بأنّ التجارة عن تراضٍ، تشمل ما كان الغبن فيـه علـى غيـر وجـه الخدعـة فقط، والأكل بالباطل يختصّ بما كان الغبن فيـه على وجهها، ومع عدم القول بالفصل في الموردين، يقع التعارض، فيرجع على الفرضين إلى أصالـة اللزوم.[٢]

---

١ . المكاسب: ٢٣٤.

٢ . المكاسب: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

وفيه ما لا يخفى، سواء قلنا: بأنّ الاستثناء متّصل، ومخرج للتجارة عن الأكل المنهيّ على جميع الوجوه،[۱] وقوله تعالى: **بِالْبَاطِلِ** تعليل للمستثنى منه؛ وذلك لإخراج التجارة عن تراضٍ عن سائر الوجوه، فلا يحرم الأكل بها، ولا تكون من الأسباب الباطلة.

أم قلنا: بأنّه منقطع؛ فإنّ معنى الانقطاع في الاستثناء، ليس استقلال الجملتين؛ بحيث لا ترتبط إحداهما بالأُخرى بوجه.

بل الظاهر المطابق للفصاحة والاعتبار، أنّ المتكلّم بصدد تأكيد الجملة المستثنى منها، وإخراج ما لا يكون داخلاً؛ بدعوى أنّه لمّا لم يكن المستثنى منه قابلاً للإخراج منه، أخرج ما لم يكن داخلاً؛ وذلك لأجل التأكيد، كقوله تعالى: **لايَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلا تَأْثِيماً * إلاّ قِيلاً سَلاَمَاً سَلاَمَاً**[۲] ومعه يكون للكلام ـ صدراً وذيلاً ـ ظهور واحد.

ومع الغضّ عنه، فلا إشكال في أنّ التقابل بين الجملتين في كلام واحد، موجب للظهور في أنّ التجارة ليست كسائر الوجوه باطلةً، فهي مقابلة للباطل، فتكون بذاتها خارجة عن الأكل الأسباب الباطلة، ومعه تكون الجملة الثانية مقدّمة وحاكمة على الأُولى، فلا وجه للتعارض.

مضافاً إلى أنّ التجارة لمّا كانت بحسب نظر العقلاء، من الأسباب غير الباطلة، فهذا يؤكّد تحكيم الذيل على الصدر.[۳]

❊ ❊ ❊

---

۱. المحقق اليزدي؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۷۴؛ منية الطالب؛ ۱: ۵۰.

۲. الواقعة / ۲۵ ـ ۲۶.

۳. كتاب البيع؛ ۴: ۳۹۵ ـ ۴۰۰.

وأمّا المغالبة بغير عوض في غير ما استثني فقد حكي عن الأكثر عدم جوازها،[١] ويظهر من موارد من التذكرة الاتّفاق عليه.[٢]

والظاهر أنّ دعوى العلاّمة معلّلة لا يمكن الاتّكال عليها، سيّما مع عدم تعرّض قدماء أصحابنا لذلك ظاهراً، وسيّما مع تقييد شيخ الطائفة المسابقة على الإقدام وبالمصارعة وبالطيور بعوض في موضوع الحرمة، بل ظاهره في المسابقة بالسفن ونحوها التقييد أيضاً،[٣] لاستدلاله بما استدلّ لغيرها، وهو قوله: «لا سبق إلاّ في نصل أو خفّ أو حافر».

وكيف كان فقد استدلّ الشيخ الانصاري عليه بأدلة حرمة القمار وادّعى صدقه على مطلق المغالبة،[٤] وهو كما ترى.

وقد مرّت كلمات اللغويّين المشحونة باعتبار الرهن.

ولا شبهة في عدم صدقه عرفاً على المغالبة في الخطّ والقراءة والمصارعة وغرس الأشجار وحفر الأنهار والبناء ونحوها مع رهن فضلاً عن عدمه.

والاولى الاستدلال له بمرسلة الفقيه المتقدّمة، قال: قال الصادق ـ عليه السلام: «إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان...».[٥]

بدعوى أنّ المراد بالرهان مطلق المسابقة، كما هو أحد معانيه على ما يظهر من اللغة، بقرينة استشهاده بأنّه «قد سابق رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ أُسامة بن زيد وأجرى الخيل»، فلو كان مراده من الرهان السباق برهن أو مال الرهانة لما

---

١. راجع رياض المسائل؛ ٢: ٤١، كتاب السبق والرماية والمكاسب للشيخ: ٤٩، المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع، في المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه.

٢ . التذكرة؛ ٢: ٣٥٤، المبحث الثالث من الفصل الأوّل من كتاب السبق والرماية.

٣. المبسوط؛ ٦: ٢٩١ ـ ٢٩٢، كتاب السبق والرماية، في الكلام فيما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز.

٤ . المكاسب للشيخ: ٤٩، في المغالبة بغير عوض.

٥. الفقيه؛ ٤: ٥٩، كتاب الحدود، ما جاء في الملاهي والقمار و راجع: ٢: ١٩ من الكتاب.

يناسب الاستشهاد بذلک، فتدلّ على حرمة مطلق المغالبة.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الظاهر من الرهان السبق برهن، وإطلاقه على المسابقة لعلّه للمناسبة بينهما ولزوم السباق له، فيكون ذلک قرينة على أنّ مراده من الاستشهاد بالسباق هو ما يشتمل على الرهن، فقد ورد «أنّ رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أجرى الخيل وجعل سبقها أواقى من فضّة»، [1] ولعلّه كان مع أُسامة بن زيد.

ويشهد له رواية العلاء بن سيابة، وفيها: «لا بأس بشهادة الّذى يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة [صاحب السباق ـ الوافى] المراهن عليه، فإنّ رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان فى الخفّ والحافر والريش، وما سوى ذلک فهو قمار حرام». [2]

فإنّ الظاهر أنّ استشهاده بسباق رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وعمله لنفى البأس فى سباق صاحب السباق المراهن عليه لا مطلق السباق.

والحمل على مطلقه بدعوى أنّ محطّ نظره مطلق اللعب، كما يظهر من قوله: يلعب بالحمام» بلا قيد، ومن استشهاده بمسابقة ذاتها، بعيد جداً. بل الأظهر أنّ استشهاده للسبق برهن، واتّكل على وضوح المراد.

ومثله فى البعد توهّم أنّ الاستشهاد بقوله ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ لا بعمله، أو بعمله فى أصل السبق وبقوله فيه برهن. فإنّ كلّ ذلک تكلّف وبعيد عن الأفهام.

فالتشبّث بالمرسلة وكذا برواية ابن سيّابة فى غير محلّه.

كالاستدلال بقوله: «لا سبق إلاّ فى خف...»، [3] أو بمثل قوله فى الشطرنج وغيره: «إذا

---

۱. الوسائل؛ ۱۳: ۳۵۱، الباب ۴ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ۴.

۲. الوسائل؛ ۱۳: ۳۴۹، الباب ۳ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ۳.

۳. الوسائل؛ ۱۳: ۳۴۸، الباب ۳ من كتاب السبق والرماية، الحديث ۲.

ميّز اللّه بين الحقّ والباطل مع أيّهما يكون؟» قال: مع الباطل. قال: «فلا خير فيه».[۱]

فإنّ قوله: «لا خير فيه» وإن كان كناية عن الحرمة لما مرّ، لكن لا يمكن الالتزام بحرمة مطلق الباطل، لقيام الضرورة والسيرة على خلافها. فلابدّ من حمله على قسم معهود منه. ولا يبعد أن يكون المراد به ما فى قوله تعالى: **لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ** المفسّر بالقمار،[۲] وغاية اقتضاء إطلاقه حرمة أكل المال المتحصّل من الأسباب الباطلة، أو حرمة تحصيل المال بها على ما تقدّم احتماله مع الجواب عنه.[۳]

❊ ❊ ❊

إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمانات إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمّا يَعِظُكُمْ بِهِ[۴]

لا شبهة فى شمول الحكم للقضاء الذى هو شأن القاضى، والحكم من الولاة والأمراء، وفى «المجمع»: أمر اللّه الولاة والحكّام أن يحكموا بالعدل والنّصفة.

ونظيره قوله تعالى: **يا داوُدُ إِنّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِى الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ**[۵][۶]

---

۱. الوسائل؛ ۱۳: ۲۳۸، الباب ۱۰۲ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ۵.

۲. راجع الوسائل؛ ۱۲: ۱۲۰ ـ ۱۲۱، الباب ۳۵ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ۸، ۹، ۱۴ و البرهان فى تفسير القرآن؛ ۱: ۱۸۷ ـ ۱۸۸، الحديثان ۱، ۴، فى تفسير الآية ۱۸۸ من سورة البقرة و ايضاً ۱: ۳۶۳، الأحاديث ۱۰، ۹، ۱۱، فى تفسير الآية ۲۹ من سورة النساء.

۳. المكاسب المحرمة؛ ۲: ۳۵ ـ ۳۸.

۴. النساء / ۵۸.

۵. ص / ۲۶.

۶. مجمع البيان؛ ۳: ۹۹.

ثمّ قال تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمر مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**... إلى آخره.[۱]

كما لا شبهة أيضاً فی أنّ مطلق المنازعات داخلة فيه ـ سواء كانت فی الاختلاف فی ثبوت شیء ولا ثبوته، أو التنازع الحاصل فی سلب حقّ معلوم من شخص أو أشخاص، أو التنازع الحاصل بين طائفتين المنجرّ إلى قتل وغيره ـ التی كان المرجع بحسب النوع فيها هو الوالی لا القاضی، ولاسيّما بملاحظة ذكره عقيب وجوب إطاعة الرسول وأُولی الأمر؛ فإنّ إطاعتهما بما هی إطاعتهما، هی الائتمار بأوامرهم المربوطة بالوالی.

وليس المراد بها إطاعتهما فی الأحكام الإلهيّة؛ ضرورة أنّ إطاعة الأوامر الإلهيّة إطاعة للّه، لا إطاعة لهما، فلو صلّى قاصداً إطاعة رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أو الإمام ـ عليه السلام ـ بطلت صلاته.

نعم، إطاعة أوامرهم السلطانيّة إطاعة للّه أيضاً؛ لأمره تعالى بإطاعتهم.

ثمّ قال تعالى: **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ**... إلى آخره.[۲]

وهذه الاية أيضاً مفادها أعمّ من التحاكم إلى القضاة وإلى الولاة، لو لم نقل: بأنّ «الطاغوت» عبارة عن خصوص السلاطين والأمراء؛ لأنّ الطغيان والمبالغة فيه مناسب لهم لا للقضاة، ولو اطلق على القضاة يكون لضرب من التأويل، أو بتبع السلاطين الذين هم الأصل فی الطغيان، ويظهر من المقبولة التعميم بالنسبة إليهما.[۳]

* * *

---

۱. النساء / ۵۹.

۲. النساء / ۶۰.

۳. كتاب البيع؛ ۲: ۶۳۹ ـ ۶۴۰.

...بل لايبعد أن يكون القضاء أعمّ من قضاء القاضى، وأمر الوالى وحكمه، قال تعالى: **مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ ولاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**[١] وكيف كان لاينبغى الإشكال فى التعميم.[٢]

❊ ❊ ❊

الأُولى: أنّ لرسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فى الأُمة شؤوناً: أحدها: النبوّة والرسالة؛ أى تبليغ الأحكام الإلهية من الأحكام الوضعية والتكليفية حتى أرْش الخدْش.

و ثانيها: مقام السلطنة والرئاسة والسياسة؛ لأنه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ سلطان من قبل اللّه تعالى، والأُمّة رعيّته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرسالة والتبليغ، فإنه بما أنّه مُبلّغ ورسول من اللّه ليس له أمرٌ ولا نهى، ولو أمرَ أو نهى فى أحكام اللّه تعالى لايكون ذلك إلاّ إرشاداً إلى أمر اللّه ونهيه، ولو خالف المكلّف لم يكن مخالفته مخالفة رسول اللّه، بل مخالفته اللّه تعالى؛ لأنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ ليس بالنسبة إلى أوامر اللّه ونواهيه ذا أمر ونهى، بل هو مبلّغ ورسول ومُخبِر عنه تعالى، كما أنّ أوامر الائمّة ـ عليهم السلام ـ ونواهيهم فى أحكام اللّه كذلك، وليست أوامر النبىّ والائمّة ـ عليه وعليهم الصلاة والسلام ـ من هذه الجهة إلاّ كأوامر الفقهاء مقلّديهم، فقول الفقيه لمقلّده: اغسل ثوبك عن أبوال مالا يوكل لحمه، كقول النبىّ والائمّة من حيث إنّه إرشاد إلى الحكم الإلهى، وليس مخالفة هذا الأمر إلاّ مخالفة اللّه، لامخالفة الرسول ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ والائمّة ـ عليهم

---

١. الاحزاب / ٣٦.

٢. كتاب البيع؛ ٢: ٦٤٢.

السلام ـ والفقیه.

و أمّا إذا أمرَ رسول اللّه أو نهی بما أنّه سلطان وسائس یجب إطاعة أمره بما أنّه أمرُه، فلو أمرَ سریّةً أن یذهبوا إلی قطر من الأقطار تجب طاعته علیهم بما أنّه سلطان وحاکم، فإنّ أوامره من هذه الجهة کأوامر اللّه واجبة الإطاعة، ولیس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الائمة إرشاداً إلی حکم اللّه، بل أوامر مستقلّة منهم تجب طاعتها، وقولُهُ تعالی: **أَطِیعُوااللّهَ وَ أَطِیعُواالرَّسُولَ وَ أُولیالأمر منکم**[۱] ناظرٌ إلی تلک الأوامر والنواهی الصادرة عن الرسول وأُولی الأمر، بما أنهم سلاطین وأولیاء علی الناس، وبما أنهم ساسة العباد، قال تعالی: **وَماکان لِـمُؤْمِنٍ ولامُؤْمِنَة إذا قَضَی اللّه و رَسولُهُ أَمْراً أَنْ یکُونَ لَهُمُ الخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ یَعْصِ اللّهَ وَرَسُولهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبیناً.**[۲]

ثالثها: مقام القضاء والحکومة الشرعیة، وذلک عند تنازع الناس فی حقّ أو مال، فإذا رفع الأمر إلیه وقضی بمیزان القضاء یکون حکمه نافذاً لا یجوز التخلّف عنه، لابما أنّه رئیس وسلطان، بل بما أنّه قاضٍ وحاکم شرعی، وقد یجعل السلطانُ الإمارة لشخص، فینصبه لها، والقضاء لاخر، فیجب علی الناس إطاعة الأمیر فی إمارته، لافی قضائه، و إطاعة القاضی فی قضائه، لا فی أوامره، وقد یجعل کلا المقامین لشخص أو لأشخاص.

و بالجملة: إنّ لرسول اللّه ـ مضافاً إلی المقامین الأوّلین ـ مقام فصل الخصومة والقضاء بین الناس. قال تعالی: **فَلا وَرَبِّکَ لایُؤْمنونَ حتّی یُحکِّمُوکَ فیما شَجرَ بَیْنَهُمْ ثُمّ لایَجِدُوا فی أنفسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوا تَسْلِیما.**[۳]

---

۱. النساء / ۵۹.

۲. الأحزاب / ۳۶.

۳. النساء / ۶۵.

الثانية: كلّ ماورد من رسول اللّه وأمير المؤمنين بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» وأمثالها ليس المراد منه بيان الحكم الشرعى، ولو أُريد منه ذلك لا يكون إلاّ مجازاً أوإرشاداً إلى حكم اللّه، فإنّ الظاهر من تلك الألفاظ: هو أنّه قضى أو أمر أو حكم من حيث إنّه سلطان أمير، أو من حيث إنّه قاضٍ وحاكم شرعى، لامن حيث إنّه مبلّغ للحرام والحلال؛ لما عرفت [من] أنّ الأحكام الإلهية ليست أحكامَ رسول اللّه، وأنّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ لا يكون ذا أمرٍ و نهى وحكم وقضاء بالنسبة إليها حقيقة، بل هو مبيِّن ومبلِّغ.

و أمّا بالنسبة إلى الأحكام الصادرة عنه فى مقام القضاء أو فى مقام السلطنة والرئاسة، فيكون قاضياً وحاكماً وآمراً وناهياً حقيقة، وان كان فرق بين هذين المقامين.

وما ذكرنا ـ مضافاً إلى كونه موافقاً للتحقيق والظهور اللفظى ـ يتّضح بالتتبّع والتدبّر فى موارد استعمال تلك الكلمات فى الروايات الناقلة لقضايا رسول اللّه وأمير المومنين وأوامرهم لسلطانية.

ولذا قلّما ترى ورود تلك التعبيرات بالنسبة إلى سائر الائمة ـ عليهم السّلام ـ حيث لم تكن لهم الرئاسة والسلطنة الظاهرية، ولا القضاء والحكم بحسب الظاهر و إن أُطلق نادراً يكون باعتبار كونهم حُكّاماً وقُضاة بحسب الواقع.

وربما يقال: أمر رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ أو أحد الائمة ـ عليهم السلام ـ بكذا فى الأحكام الإلهية، فيكون الحكم أو الأمر إرشاداً إلى حكم اللّه تعالى، والمدّعى أنّ الظاهر من «أمر فلان بكذا، أو قضى بكذا» هو الأمر المولوى والقضاء والحكومة، لا الإرشاد إلى أمرآخر أو حكم إلهىّ.

الثالثة: قد يعبّر فى مقام الأوامر الصادرة عنه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ أو عن أميرالمومنين ـ عليه السلام ـ بما أنهما السلطان والحاكم بغير الألفاظ المتقدّمة، فيقال:

قال رسول اللّه أو قال أميرالمومنين، لكن قرينة الحال والمقـام تقتضـي الحمـل علـى الأمر المولوى أوالقضاء وفصل الخصومة.

فلو ورد: أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ قال لفلان: أنت رئـيس الجـيش، فاذهب إلى كذا، يكون بقرينة المقام ظاهراً فى أنّ هذا الأمر صدر مولويّاً من حيث إنّه سلطان، ولو ورد: أنّ رجلين تخاصما عنده فى كذا، وأقام أحدهما البيّنة، فقال ـ صلّى اللّه عليه وآله: إنّ المال لصاحب البيّنة، يكون ظاهراً بحسـب المقـام فـى أنّـه قضـى بذلک، ويكون قوله ذلک هو القضاء بالحمل الشائع.

و بالجملة: الألفاظ المتقدّمة مع قطع النظر عن القرائن ظاهرة فـى الحكـم والأمـر منـه، ويمكن أن يقال: إنّ قوله: «أمر بكذا» ظاهر فى الأمر المولـوىّ السـلطانى، و«قضـى بكـذا» ظاهر فى فصل الخصومة، و«حكم» مردد بينهما يحتاج إلى قرينة معيّنة، وأمّـا مـا هـو مـن قبيل «قال» فدلالته على القضاء أو الأمر المولوى تحتاج إلى قرينة حال أو مقال، نعم صـيغ الأمر فى حدّ نفسها ظاهرة فى الأمر المولوى، وكونها إرشاديّة يحتاج إلى القرينة.[۱]

***

قوله تعالى فى سورة النسـاء: **إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَـا وإذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمّا يَعِظُكُمْ بِهِ.**

فإنّ إطلاقه شامل للمقلّد العامّى، ومعلوم أنّه إذا أوجب اللّه تعالى الحكم بالعـدل بين الناس، فلابدّ من إيجاب قبولهم ومن نفوذه فيهم، وإلاّ لصار لغواً.

وفيه: أنّ الخطاب فى صدر الاية متوجّه إلى من عنده الأمانة، لا إلى مطلق الناس،

---

۱. بدايع الدرر: ۱۰۵ ـ ۱۰۹.

وفى ذيلها إلى من له الحكم وله منصب القضاء أو الحكومة، لا إلى مطلق الناس أيضاً، كما هو ظاهر بأدنى تأمّل، فحينئذٍ يكون المراد: أنّ من له حكم بين الناس، يجب عليه أن يحكم بينهم بالعدل.

هذا مضافاً إلى أنّها فى مقام بيان وجوب العدل فى الحكم، لا وجوب الحكم، فلاإطلاق لها من هذه الحيثيّة.

ويدلّ على أنّ الأمر متوجّه إلى من له الأمر ـ مضافاً إلى ظهور الاية: ما روى الصدوق، بإسناده عن المُعلّى بن خنيس، عن الصادق ـ عليه السلام ـ قال قلت له: قول اللّه عزّوجلّ: **إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِها وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**

فقال: (عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذى بعده، وأمر الائمّة أن يحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يتّبعوهم.[١]

وليس هذا تفسيراً تعبّدياً خلاف ظاهر الاية، بل هو ظاهرها؛ لأنّ الحكومة بين الناس لمّا كانت فى جميع الطوائف، شأن الأمراء والسلاطين، لايفهم العرف من الاية إلاّ كون الخطاب متوجّهاً إليهم، لا إلى الرعيّة الذين ليس لهم أمر وحكم.[٢]

❊ ❊ ❊

أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الأَمْرِ مِنْكُمْ[٣]

الولاية من قبل الجائر محرّمة، كانت على المحرّمات، أو المحلّلات، أو ما اختلط

---

١. الوسائل؛ ١٨: ٤، كتاب القضاء، الباب ١ من ابواب صفات القاضى، الرواية ۶.

٢ . الاجتهاد و التقليد: ٣٩ ـ ٤٠.

٣ . النساء / ٥٩.

فيها المحرّم والمحلّل.

وذلک لأنّ السلطنة مجعولة بجعل اللّه تعالى لرسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وبجعله تعالى أو بجعل رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ بأمره تعالى مجعولة لأمير المومنين والأئمة الطاهرين من بعده.

وأساس السلطنة وشؤونها غير أساس تبليغ الأحكام الذى هو من شؤون رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ من حيث رسالته ونبوّته، ومن شؤون الأئمة بإرجاع رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ الأُمّة إليهم فى أخذها بأمره تعالى بضرورة المذهب، وللروايات المتواترة من الفريقين، كحديث الثقلين[1] وحديث سفينة نوح[2] وغيرهما.

وإنّما وجب طاعتهم لكونهم سلاطين الأُمّة وولاة الأمر من قبل اللّه تعالى، لا لكونهم مبلّغين لأحكامه تعالى، لأنّ المبلّغ لها لا أمر ولا حكم له فيما يبلّغها، ولا يكون العمل طاعة له، بل الحكم من اللّه والإطاعة له، وإنّما أقواله وآراؤه كاشفات عن حكم اللّه تعالى.

وأمّا أوامرهم الصادرة منهم بما أنّهم ولاة الأمر وسلاطين الأُمّة، فتجب إطاعتها لكونهم كذلک، ولكون الأمر أمرهم لا لكشفه عن أمر اللّه تعالى.

نعم، إنّما يجب طاعتهم لأجل أمر اللّه تعالى بها فى قوله: **أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولىِ‌الأمر مِنكُمْ**، ولجعل السلطنة والولاية لهم من قبله تعالى.

ولو لا ذلک لم تجب، لانّ السلطنة والولاية مختصّة باللّه تعالى بحسب حكم العقل، فهو تعالى مالک الأمر والولاية بالذّات من غير جعل، وهى لغيره تعالى بجعله ونصبه.

---

۱ . الوسائل؛ ۱۸: ۱۹، كتاب القضاء، الباب ۵ من ابواب صفات القاضى، الحديث ۹.

۲ . نفس المصدر والباب، الحديث ۱۰.

وهذه السلطنة والخلافة والولاية من الأُمور الوضعيّة الاعتباريّة العقلائيّة. فالسلطنة بشؤونها وفروعها لهم من قبله تعالى، و لا يجوز لأحد التصرّف فيها وتقلّدها أصلاً وفرعاً، لأنّ تقلّدها غصب والتصرّف فيها وفي شؤونها، كائنة مّا كانت، تصرّف في سلطان الغير.[١]

❊ ❊ ❊

الأمر الثالث

البحث حول منصب القضاء والحكومة

موضوع القضاء ليس هو ما تقدّم؛ لأنّه لمّا كان من المناصب المجعولة، فلابدّ من ملاحظة دليل جعله سعةً وضيقاً، وكذا الحال في الحكومة ونفوذ الحكم في الأُمور السياسيّة؛ ممّا يحتاج إليه الناس في حياتهم المدنيّة.

فنقول: لا إشكال في أنّ الأصل عدم نفوذ حكم أحد على غيره، قضاءً كان أو غيره، نبيّاً كان الحاكم أو وصيّ نبيّ أو غيرهما، ومجرّد النبوّة والرسالة والوصاية والعلم ـ بأيّ درجة كان ـ وسائر الفضائل، لا يوجب أن يكون حكم صاحبها نافذاً وقضاؤه فاصلاً.

فما يحكم به العقل، هو نفوذ حكم اللّه ـ تعالى شأنه ـ في خلقه؛ لكونه مالكهم وخالقهم، والتصرّف فيهم ـ بأيّ نحو من التصرّف ـ يكون تصرّفاً في ملكه وسلطانه، وهو تعالى شأنه سلطان على كلّ الخلائق بالاستحقاق الذاتيّ، وسلطنة غيره ونفوذ حكمه وقضائه تحتاج إلى جعله.

وقد نصب النبيّ للخلافة والحكومة مطلقاً؛ قضاءً كانت أو غيره، فهو ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ سلطان من قبل اللّه تعالى على العباد بجعله؛ قال تعالى:

---

١. المكاسب المحرمة؛ ٢: ١٥٩ ـ ١٦٠.

النَّبيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ.[۱]

وَقـال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسولَ وأُولي الأمر منكم فـإنْ تنازعتُمْ في شَيْءٍ فَرُدّوه إلى اللّه والرسول.

وَ قـالَ: فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوك فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً.[۲]

ثمّ بعد النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ كان الائمّة: ـ واحداً بعـد واحـد ـ سـلطاناً وحاكماً على العباد، ونافذاً حكمهم من قبل نصب اللّه تعالى ونصـب النبـيّ؛ بمقتضـى الايـة المتقدّمة، والروايات المتواترة بين الفريقين عن النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آلـه و سـلم ـ وأُصول المذهب، هذا ممّا لا إشكال فيه.

القضاء والحكومة فى زمان الغيبة

وإنّما الإشكال فى أمر القضاء والحكومة فى زمان الغيبة، بعد قضاء الأصل المتقدّم، وبعد دلالة الأدلّة على أنّ القضاء والحكومة من المناصب الخاصّة للخليفة والنبيّ والوصيّ.

قال تعالى: يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فى الأَرْضِ فَاحكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ.[۳]

دلّ على أنّ جواز الحكومة بالحقّ من متفرّعات الخلافة، وغيرَ الخليفة لايجوز له الحكم حتّى بالحقّ، فتأمّل.

وإنّما قلنا: بجوازها؛ لكون الأمر فى مقام رفع الحظر، فلا يستفاد منه إلاّ الجواز.

وتدلّ عليه أيضاً صحيحة سليمان بن خالد، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: (اتّقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنّما هى للإمام العالم بالقضاء، العـادل فـى المسـلمين؛

---

۱. الاحزاب / ۶.

۲. النسـاء / ۶۵ و قبلها: و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله.

۳. ص / ۲۶.

لنبیّ، أو وصیّ نبیّ).[١]

ورواية إسحاق بن عمّار، عن أبی عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: (قال أميرالمؤمنين لشريح: يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلاّ نبیّ أو وصیّ نبیّ أو شقیّ)[٢] فلابدّ فی الإخراج من الأصل والأدلّة من دليل معتبر.

فنقول: إنّا نعلم علماً ضروريّاً؛ بأنّ النبیّ ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ المبعوث بالنبوّة الختميّة أكمل النبوّات وأتمّ الأديان، بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتّى آداب النوم والطعام، وحتّى أرش الخدش، لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهمّ الذی يكون من أهمّ ما تحتاج إليه الأُمّة ليلاً ونهاراً، فلو أهمل ـ والعياذ باللّه ـ مثل هذا الأمر المهمّ؛ أی أمر السياسة والقضاء، لكان تشريعه ناقصاً، وكان مخالفاً لخطبته فی حجّة الوداع.

وكذا لو لم يعيّن تكليف الأُمّة فی زمان الغيبة، أو لم يأمر الإمام بأن يعيّن تكليف الأُمّة فی زمانها ـ مع إخباره بالغيبة وتطاولها ـ كان نقصاً فاحشاً على ساحة التشريع والتقنين، يجب تنزيهها عنه.

فالضرورة قاضية بأنّ الأُمّة بعد غيبة الإمام ـ عليه السلام ـ فی تلك الأزمنة المتطاولة، لم تترك سدى فی أمر السياسة والقضاء الذی هو من أهمّ ما يحتاجون إليه، خصوصاً مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور وقضاتهم، وتسميته: «رجوعاً إلى الطاغوت»، وأنّ المأخوذ بحكمهم سحت ولو كان الحقّ ثابتاً، وهذا واضح بضرورة العقل، وتدلّ عليه بعض الروايات.

وما قد يقال: من أنّ غيبة الإمام منّا، فلايجب تعيين السائس بعد ذلك، غير مقنع، فأیّ دخالة لأشخاص الأزمنة المتأخّرة فی غيبته ـ روحی له الفداء ـ خصوصاً مثل

---

١. الوسائل؛ كتاب القضاء، الباب ٣ من ابواب صفات القاضی، الرواية ٢ و ٣.

٢. الوسائل؛ كتاب القضاء، الباب ٣ من ابواب صفات القاضی، الرواية ٢ و ٣.

الشیعة الذین یدعون ربّهم لیلاً ونهاراً لتعجیل فرجه؟!

فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحکومة والقضاء بین الناس، فالقدر المتیقّن هو الفقیه العالم بالقضاء والسیاسات الدینیّة العادل فی الرعیّة.

خصوصاً مع ما یری من تعظیم اللّه تعالی ورسول الأکرم والائمّة: العلم وحملته وما ورد فی حقّ العلماء من کونهم (حصون الإسلام)،[۱] (اُمناء)،[۲] و (ورثة الأنبیاء)،[۳] و (خلفاء رسول اللّه)،[۴] و (أمناء الرسل)، [۵] وأنّهم (کسائر الانبیاء)، و (منزلتهم منزلة الانبیاء[۶] فی بنی إسرائیل)، [۷] وأنّهم (خیر خلق اللّه بعد الائمّة إذا صلحوا)، [۸] وأنّ (فضلهم علی

---

۱. و هی روایة علی بن ابی حمزه عن ابی الحسن موسی بن جعفر ـ علیه السلام ـ و فیها: «لأن المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینة لها»؛ اوردها المحقق النراقی فی عوائده.

۲. و هی روایة السمعیل بن جابر عن ابی عبدالله ـ علیه السلام ـ انه قال: العلماء امناء؛ راجع المصدر المذکور آنفا.

۳. و هی صحیحة القداح و ضعیفة ابی البختری او مصححته عن ابی عبدالله ـ علیه السلام ـ انه قال: «العلماء ورثة الانبیاء»؛ راجع الوسائل؛ کتاب القضاء، الباب ۸ صفات من ابواب صفات القاضی، الروایة ۲ و المستدرک؛ الروایة ۴۵.

۴. و هی مرسلة الصدوق: قال امیرالمؤمنین ـ علیه السلام: قال رسول‌الله ـ صلی الله علیه و آله: اللهم ارحم خلفائی، قیل: یا رسول‌الله و من خلفائک؟ قال: الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی؛ راجع الوسائل؛ کتاب القضاء، الباب ۸ من ابواب صفات القاضی، الروایة ۴۹، و لایخفی أنها مرویة بطرق مختلفة.

۵. عن السید فضل‌الله الراوندی فی نوادره باسناده عن موسی بن جعفر عن آبائه ـ علیهم السلام ـ قال: قال رسول‌الله ـ صلی الله علیه و آله: الفقهاء امناءالرسل، (الخبر)؛ راجع المستدرک؛ کتاب القضاء، الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی، الروایة ۲۹.

۶. عن جامع الأخبار عن النبی ـ صلی‌الله علیه و آله ـ انه قال: «افتخر یوم القیامة بعلماء امتی فاقول علماء امتی کسایر انبیاء قبلی»؛ اوردها المحقق النراقی فی عوائده.

۷. و هی ما عن الفقه الرضوی انه قال: منزلة الفقیه فی هذا الوقت کمنزلة الأنبیاء فی بنی اسرائیل؛ راجع المصدر المذکور آنفا.

۸. عن الاحتجاج فی حدیث طویل: قیل لأمیر المؤمنین ـ علیه السلام: «من خیر خلق‌الله بعد الائمة‌الهدی و مصابیح الدجی؟ قال: العلماء اذا صلحوا»؛ راجع المصدر المذکور آنفا.

الناس كفضل النبيّ على أدناهم)،[1] وأنّهم (حكّام على الملوک)،[2] وأنّهم (كفيل أيتام أهل البيت)[3]، و (أنّ مجاری الأُمور والأحكام على أيدی العلماء باللّه الأُمناء على حلاله وحرامه)[4]... إلى غير ذلک، فإنّ الخدشة فی كلّ واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة، لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدراً متيقّناً، كما ذكرنا.[5]

* * *

---

۱. عن المجمع عن النبی ـ صلی الله علیه و آله ـ انه قال: «فضل العالم على الناس كفضلی على أدناهم»؛ راجع المصدر المذكور انفا.

۲. عن ابی الفتح الكراجكی فی كنز الفوائد عن اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ انه قال: «الملوک حكام على الناس و العلماء حكام على الملوک»؛ راجع المستدرک؛ كتاب القضا، الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی، الرواية ۱۷.

۳. عن الامام الهمام ابی محمد العسكری ـ عليه السلام ـ فی تفسيره قال: قال علی بن موسی ـ عليه السلام: «يقال للعابد يوم القيامة: نعم الرجل كنت همتک ذات نفسک (الی ان قال) و يقال للفقيه يا ايهاالكافل لايتام آل محمد ـ عليهم السلام ـ الهادی لضعفاء محبيهم و مواليهم قف تشفع لمن اخذ عنک او تعلم منک فيقف فيدخل الجنه معه فئاماً و فئاما قال عشراً و هم الذين اخذوا عنه علومه و اخذوا عمن اخذ و عمن اخذ عنه الی يوم القيامة، فانظروا كم فرق بين المنزلتين». و عن ابيه ـ عليه السلام ـ قال: «تأتی علماء شيعتنا القوّامون بضعفاء محبينا و اهل ولايتنا يوم القيمة و الانوار تسطع من تيجانهم (الی ان قال) فلا يبقى هناک يتيم هناک قد كفلوه و من ظلمه الجهل انقذوه و من حيرة التيه اخرجوه الاتعلق بشعبة من انوارهم»، (الخبر) و قريب منهما و روايات اخرعنه ـ عليه السلام؛ راجع المصدر المذكور انفا؛ الرواية ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸.

۴. عن الحسن بن علی بن شعبة فی تحف العقول من كلام الحسين بن علی ـ عليهما السلام ـ فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و يروی عن اميرالمؤمنين ـ عليه السلام: «اعتبروا يا ايها الناس بما وعظ الله به اوليائه من سوء ثنائه على الأحبار اذ يقول: لولا ينهاهم الربانيون و الأحبار عن قولهم الاثم (الی ان قال) و انتم اعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تسعون ذلک بأن مجاری الامور و الأحكام على ايدی العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه فانتم المسلوبون تلک المنزلة و ما سلبتم ذلک الّا بتفرقكم عن الحق و اختلافكم فی السنّة بعد البيّنة الواضحة، (الخبر)؛ راجع المصدر المذكور انفا؛ الرواية ۱۶.

۵. الرسائل الاجتهاد و التقليد: ۱۸ ـ ۲۵.

أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً[۱]

فلابدّ فى تشخيص الخبرين المتعارضين والحديثين المختلفين، من فرض الكلام فى محيط التشريع والتقنين، وفى كلام متكلّم صارت عادته إلقاء الكلّيات والاُصول، وبيانَ المخصّصات والشرائط والأجزاء والمقيّدات والقرائن منفصلةً، فهذا القران الكريم يقول وقوله الحقّ: **أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** مع أنّ فيه العموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.[۲]

***

مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ[۳]

أنّ معنى التعمّد عرفاً ـ وهو المستفاد من الكتاب والسُّنّة أيضاً ـ هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشى عن العلم بعنوان الفعل والعمل، فمن قتل مؤمناً زاعماً أنّه كافر مهدور الدم، لايصدق فى حقّه أنّه قتل مؤمناً متعمّداً وإن صدق أنّه قتل شخصاً متعمّداً، ولاينطبق عليه قوله تعالى: **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ**.

وقد ورد فى الأخبار: «أنّ من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئت منه ملّة الإسلام»[۴]

---

۱. النساء / ۸۲.

۲. التعادل و التراجيح: ۳۳ ـ ۳۴.

۳. النساء / ۹۳.

۴. الكافى؛ ۳: ۴۸۸ ؛ وسائل الشيعة؛ ۴: ۴۲، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ۱۱، الحديث ۵.

و «من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً فعليه كفّارة» [١] إلى غير ذلك [٢] ممّا يشهد بأنّ الترک متعمّداً لاينطبق إلاّ مع العلم بأطراف العمل. [٣]

❊ ❊ ❊

وَ إذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ [٤]

لو قصّر المسافر اتّفاقاً بأن كان آتياً بالعمل باعتقاد الإتمام وبعنوانه؛ لجهله بالحكم أو بالموضوع، وسها وسلّم فى الثانية باعتقاد كونها رابعة، وكذا لو أتمّ الحاضر اتّفاقاً؛ بأن كان آتياً بالصلاة بعنوان القصر للجهل أو النسيان، وسها وأتمّ، لم تصحّ صلاته، وتجب عليه الإعادة على قول مشهور، بل المحكيّ [٥] عدم الخلاف فى الفرض الأوّل.

وأردف بعضهم [٦] الاتى كذلک لعذر بالمتعمّد لذلک تشريعاً، لكنّه غير وجيه؛ لعدم إمكان الإتيان بالعمل بقصد الطاعة أو التقرّب مع العلم بالخلاف، وإن أمكن التشريع بمعنى الافتراء والإتيان بصورة العمل.

وكيف كان، فهل يصحّ العمل مطلقاً بحسب القواعد، أو لا كذلک، أو فى المقام تفصيل؟

---

١ . تهذيب الأحكام؛ ۴: ٢٠٧ ؛ الاستبصار؛ ٢: ٩۶ ؛ وسائل الشيعة؛ ١٠: ۴٩، كتاب الصوم، أبواب ما يمسک عنه الصائم، الباب ٨، الحديث ١١.

٢ . وسائل الشيعة؛ ١۵: ٣٢٠، كتاب الجهاد، أبواب جهادالنفس، الباب ۴۶، الحديث ٢.

٣ . كتاب الخلل فى الصلاة: ٣۵ ـ ٣۶.

۴ . النساء / ١٠١.

۵ . جواهر الكلام؛ ١۴: ٣۵٠.

۶ . مصباح الفقيه؛ الصلاة: ٧۶٢.

يمكن أن يقال: إنّه إن قلنا في باب القصر والإتمام: بأنّ كلاً منهما متعلّق للأمر، فالصلاة قصراً عنوان متعلّق للأمر بالنسبة إلى المسافر، وتماماً عنوان متعلّق لأمر آخر بالنسبة إلى الحاضر، وقلنا مع ذلك: بأنّ صحّة العبادة موقوفة على قصد الطاعة المتوقّف على الأمر، فلا محالة يكون المسافر الاتی بعنوان التمام جهلاً، قاصداً للأمر المتوهّم تعلّقه بالتمام، فلا يُعقل تصحيحها؛ لأنّه لم يأتِ بالمأمور به، ولم يكن قاصداً لإطاعة أمر المولى، فما أتى به بعنوانه غير مأمور به، وما هو المأمور به لم يأتِ به.

وتوهّم: كون الداعی له هو الأمر الواقعی، والخطأ إنّما هو فی التطبيق،[1] غير صحيح فی الفرض؛ لأنّ الداعی له لايعقل أن يكون الأمر الذی يقطع بعدم وجوده، وما هو الداعی ليس إلاّ توهّم الأمر، لا الأمر الواقعی، وقد قلنا فی غير المقام: إنّ الانبعاث لايكون فی مورد من الموارد من الأمر الباعث إنشاء، بل مع القطع بأمر المولى يكون الباعث للإطاعة مبادی اُخر موجودة فی المكلّف، كالخوف من العقاب، أو الرجاء للثواب، أو غيرهما من المبادی،[2] ومع تخيّل الأمر يتحقّق الانبعاث بواسطة تحقّق المبادی.

وبالجملة: إنّ حديث الخطأ فی التطبيق مع كون الداعی هو الأمر الواقعی لاينطبق على هذا الفرض.

وإن قلنا: بأنّ الأمر متعلّق بعنوان صلاة الظهر ـ مثلاً ـ وطبيعتها، والقصر والإتمام كيفيّتان فی المأمور به، نظير الترتيبی والارتماسی بالنسبة إلى غسل الجنابة، فإنّ الأمر المتعلّق بطبيعة الغسل واحد، وله فی مقام الإتيان كيفيّتان، وليس للترتيبی أمر

---

۱ . مصباح الفقيه؛ الصلاة: ۷۶۳.

۲ . مناهج الوصول؛ ۱: ۲۴۴، ۲۴۹.

وللارتماسى أمر آخر.

يصحّ أن يقـال: إنّ المكلّف قاصد للأمر الواقعى المتعلّق بطبيعـة صلاة الظهر، وأخطأ فى مقام الامتثال بتطبيقـه على إحدى الكيفيّتين، فأتى بعنوان التمام بتوهّم أنّ تكليفـه الإتيان بها بهذه الكيفيّـة، فإذا سها وسلّم فى الثانيـة صـحّت صلاتــه؛ لكونــه آتيـاً بالمأمور بـه مع كون داعيـه الأمر الواقعي، وكذا الحال فى العكس.

هذا إذا قلنا بأنّ صحّـة العبادة متوقّفـة على قصد الإطاعـة والأمر.[1]

وأمّا إن قلنا بعدم الحاجـة إليـه، بل الإتيان بها بقصد القربـة والخلوص مجـزٍ وإن لم يكن لها أمر،[2] كما فى باب التزاحم لو قلنا بسقوطـه، أو كان الأمر ولكن لم يقصده، وكان الداعى هو التقرّب، فتصحّ صلاتـه أيضاً، فإنّ الاتى بصلاة الظهر بعنوان التمام للّه تعالى، إذا سلّم فى الثانيـة فقد أتى بصلاة مأمور بها متقرّباً إلى اللّه تعالى، ولاتـتوقّف الصحّـة إلاّ على ذلک، نعم لو قلنا بأنّ كلاً من عنـوانى القصـر والإتمـام دخيـل فـى المأمور بـه، ولابدّ من قصده، فلايمكن التصحيح، لكنّـه ممّا لا دليل عليـه.

ثمّ إنّ الظاهر عدم تعدّد الأمر فى القصر والإتمام؛ بمعنى أنّـه لم يكن لصلاة التمام أمر بعنوانها، ولا للقصر كذلک، بل الأمر متعلّق بنفس الصلاة وطبيعتها، والأمر الاخـر يستفاد منـه كيفيّتها بالنسبـة إلى المسافر أو الحاضر، والأصل فيـه الايـة الكريمـة: **وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ**، ومفادها بضميمـة صحيحـة زرارة ومحمّد بن مسلم، أنّـه يجب تقصير الصلاة التى أمر بهـا، لا وجـوب الصلاة تقصيراً مستقلاً وتماماً كذلک، فالأمر واحد، وكيفيّـة الإتيان على نحوين، نظير الغسل كما أشرنا إليـه، فعلى ذلک مقتضى القاعدة الصحّـة، فلو استكشفنا ـ من عـدم

---

١ . الشيخ البهائى؛ زبدة الاصول: ٩٩ ؛ قوانين الاصول؛ ١: ١٥٩ ؛ رياض المسائل؛ ٣: ١٩٤ ؛ جواهر الكلام؛ ٩: ١٥٥.

٢ . كفاية الاصول: ١٦٦.

الخلاف فی المسألـة ـ أنّ الحکم بحسب الشرع کذلک، فلا کلام، وإن قلنا بأنّ للعقل دخالـة فی المسألـة، وفی مثلـه لایمکن استکشاف حکم شـرعیّ مسـتقلّ مـن الإجمـاع، فضلاً عن عدم الخلاف، فلا محالـة یحکم بصحّتها، وطریق الاحتیاط معلوم ومطلوب.[1]

❊ ❊ ❊

إِنْ خِفْتُمْ أَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا[2]

فالقول بالبطلان برکعـة زائدة أو رکعتین هو الأقوی، إلاّ فیما إذا صلّی التمام جهلاً فی السفر الذی وجب علیـه القصر.

عدم وجوب الإعادة علی من أتمّ جهلاً بحکم التقصیر

والأصل فیـه صحیحـة زرارة ومحمّد بن مسلم، أنّهما قالا: قلنا لابی جعفر ـ علیه السلام: ما تقول فی الصلاة فی السفر؟ کیف هی؟ وکم هی؟

فقال: «إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ یقول: **وَإذا ضَرَبْتُمْ فی الاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ**، فصار القصر فی السفر واجباً کوجوب التمام فی الحضر».

قالا: قلنا: إنّما قال اللّه عزّوجلّ: **فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ**، ولـم یقـل: افعلـوا، فکیـف أوجب ذلک کما أوجب التمام فی الحضر؟

فقـال ـ علیه السلام: «أولیس قد قال اللّه عزّوجلّ: **إنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّه فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما**؛[3] ألاتـرون أنّ الطـواف بهما واجب مفروض؛ لأنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ ذکره فی کتابـه، وصنعـه نبیّـه ـ صلیاللّـه

---

۱ . کتاب الخلل فی الصلاة: ۳۷۵ ـ ۳۷۸.

۲ . النساء / ۱۰۱.

۳ . البقرة / ۱۵۸.

عليه و آله و سلم ـ وكذلک التقصير شیء صنعه النبیّ ـ صلیالله عليه و آله و سلم ـ وذكره الله فی كتابه».

قالا: قلنا: فمن صلّی فی السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قُرِئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّی أربعاً أعاد، وإن لم يكن قُرِئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه...»[1] إلی آخرها.

ودلالتها فی الجملة ظاهرة، لكن يحتمل أن يكون لقراءة آية التقصير وتفسيرها بعنوانهما دخالة فی الحكم؛ بمعنی أنّ الحكم معلّق علی العلم به من ناحية الكتاب وتفسيره، فإذا خالف ذلک يجب عليه الإعادة، وأمّا لو لم تُقرأ ولم تُفسّر فلا إعادة، ولو علم الحكم من ناحية السُّنّة، ويؤيّده العناية بذكرهما فی المنطوق والمفهوم، ولكنّه بعيد، ولهذا لم يحتملوه.

فالمرادُ بذلک التعليقُ علی العلم بالحكم وعدمه، وإنّما ذكر الاية وتفسيرها لمسبوقيّة الكلام بما ذكره زرارة ومحمّد، والتعليق علی التفسير لأجل عدم ظهور الاية فی نفسها فی وجوب التقصير لولاتفسيرها عنهم، بل ظاهرها الرُّخصة، بل لها نحو إجمال آخر من ناحية تذييلها بقوله: **إنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذينَ كَفَروا**، الذی يظهر منه أنّ التقصير لأجل الخوف من العدوّ، كما ذهب إليه جمع،[2] تمسّک بعضهم كالشافعی[3] بظاهر (**لا جُناحَ**) وأفتی به، ولذلک وذاک قال أبوجعفر ـ عليه السلام: «لو قُرِئت عليه آية التقصير وفُسِّرت له».

---

۱ . الفقيه؛ ۱: ۲۷۸ ؛ تفسير العيّاشی؛ ۱: ۲۷۱ ؛ وسائل الشيعة؛ ۸: ۵۱۷، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ۲۲، الحديث ۲.

۲ . المعتبر؛ ۲: ۴۵۵ ؛ تذكرة الفقهاء؛ ۴: ۴۲۱ ؛ ذكری الشيعة: ۲۶۱.

۳ . المجموع؛ ۴: ۳۳۷ ـ ۳۳۹.

ثمّ إنّه بعدما كانت الرواية كناية عن العالم وغيره، فمن المحتمل أن يكون حكم البطلان دائراً مدار العلم الفعلی مع الالتفات إلى الأطراف؛ أی من كان عالماً عامداً بطلت صلاته، وغيره يكون داخلاً فی المفهوم، وعلى ذلک لو نسی الحكم أو الموضوع وصلّى تماماً، لم تبطل بمقتضى المفهوم.

وأن يكون المدار على العلم الفعلی بالحكم، فيدخل فی المفهوم السهو عن الموضوع، دون السهو عن الحكم.

وأن يكون المدار على حدوث العلم، فمجرّد العلم بالحكم موضوع للبطلان ولو نسيه فمع النسيان حكماً أو موضوعاً بطلت.

وأن تكون الرواية بصدد بيان حكم العالم وغيره، وخرج النسيان موضوعاً أو وحكماً أيضاً عن مصبّها، وعلى ذلک لم يكن للشرطيّة مفهوم.[1]

❊ ❊ ❊

لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً[2]

أمّا الاية الكريمة وهی قوله تعالى: **وَلَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** ففيها ـ مع قطع النظر عن صدرها ـ احتمالات حسب ما فی التفاسير[3] وغيرها؛[4] لكون «السبيل» بمعنى النصر، أو بمعنى الحجّة فی الدنيا، أو الاخرة، أو بمعنى السلطنة الاعتباريّة، أو الخارجيّة.

---

۱. كتاب الخلل فی الصلاة: ۳۶۷ ـ ۳۶۹.

۲. النساء / ۱۴۱.

۳. التبيان؛ ۳: ۳۶۴؛ مجمع البيان؛ ۳: ۱۹۶.

۴. المكاسب: ۱۵۸؛ المحقق الاصفهانی؛حاشية المكاسب؛ ۱: ۲۲۸.

ولكن الظاهر عدم استعمال «السبيل» إلاّ فی معناه، وهو الطريق فی جميع الاستعمالات التی وقعت فی الكتاب الكريم وغيره، وموارده‌ها كثيرة جدّاً فی الكتاب العزيز، لكن اُريد منه فی بعضها معناه الحقيقیّ بحسب الجدّ، وفی أغلبها المعنی المجازیّ بنحو الحقيقة الادعائيّة، نحو **سَبِيلِ اللَّهِ**.[1]

و **سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**.[2]

و **سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ**.[3]

و **سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ**.[4]

و **سَبِيلَ الرُّشْدِ**.[5]

و **سَبِيلَ الْغَیِّ**...[6] إلی غير ذلک؛ بدعوی كون المعنويّات كالحسّيات، ونحوها آية نفی السبيل، فلم يستعمل السبيل فی النصر أو الحجّة.

بل من الممكن أن يكون المراد نفی جعل السبيل مطلقاً، فالمراد أنّه تعالی لن يجعل للكافرين طريقاً وسبيلاً علی المؤمنين، لا فی التكوين، ولا فی التشريع:

أمّا فی التكوين؛ فلأنّه تعالی أيّد رسوله ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ والمؤمنين بتأييدات كثيرة؛ معنويّة، وصوريّة، وإمداد من الملائكة، والوعد بالنصر... وغير ذلک ممّا توجب قوّةً وشدّةً واطمئناناً للجيش الإسلامیّ، كما قال تعالی: **وَلَقَدْ**

---

۱. التوبة / ۸۱؛ آل عمران / ۱۴۶.

۲. النساء / ۱۱۵.

۳. الأنعام / ۵۵.

۴. الأعراف / ۱۴۲.

۵. الأعراف / ۱۴۶.

۶. الأعراف / ۱۴۶.

نَصَرَكُمُ اللّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ.[۱]

وقال: **لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ.**[۲]

وقال: **يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُسَوِّمِينَ.**[۳]

وقال: **أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُنْزَلِينَ.**[۴]

وقال: **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً.**[۵]

وقال: **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّهِ وَالْفَتْحُ.**[۶]

وقال: **نَصْرٌ مِنَ اللّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**[۷]... إلى غير ذلک من الايات الكثيرة التی توجب تقویة النفوس والاطمئنان بالفتح، وأمثال ذلک من أقوی علل النصر والفتح، مضافاً إلى واقعيّاتها؛ من نزول الملائكة وإمدادهم.

فاللّه تعالى جعل طرقاً كثيرة للمؤمنين على الكافرين فی التكوين، ولم يجعل ولن يجعل للكافرين على المؤمنين طريقاً وسبيلاً؛ إذ لم يؤيّدهم بتأييد صوریّ أو معنوی يوجب تقويتهم وغلبتهم، فهذه التأييدات والسبل أُمور زائدة على ما هو المشترک بين طوائف البشر؛ من إعطاء العقل، والقوّة، والقدرة.

فعلى هذا، يصحّ أن يقال: **لن يجعل اللّه للكافرين على المؤمنين سبيلاً** فی التكوين، بل جعل لهم عليهم سبيلاً بل طرقاً وسبلاً، وكذا لم يجعل طريقاً لهم على

---

۱. آل عمران / ۱۲۳.

۲. التوبة / ۲۵.

۳. آل عمران / ۱۲۵.

۴. آل عمران / ۱۲۴.

۵. الفتح / ۱.

۶. النصر / ۱.

۷. الصفّ / ۱۳.

المؤمنين فى الاحتجاج؛ فإنّ كتاب المؤمنين كتاب **لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ**[1] بل حجّـة المؤمنين حجّـة ظاهرة قويّـة.

وأمّا فى التشريع؛ فلأنّـه لن يجعل اللّه للكافرين سلطـة اعتباريّـة على المؤمنين، مثل جعلـه رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ وليّاً وسلطاناً على الناس، ومن بعده خلفاءه المعصومين ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ومن بعدهم «العلماء باللّـه الأُمنـاء على حلالـه وحرامـه» فهذا أيضاً طريق وسبيل لن يجعلـه لهم عليهم، كما أنّ الحجّـة للمؤمنين على الكافرين فى القيامـة.

فتحصّل من ذلک: أنّ نفى السبيل مطلقاً لازمـه نفى جميع السبل تكوينـاً وتشـريعاً، فلم يكن الأمر دائراً بين أحد المعانى، كما يظهر من المفسّرين وغيرهم.

هذا مع الغضّ عن صدر الايـة، وأمّا مع ملاحظتـه وهـو قولـه تعـالى: **الَّـذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُم فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللّه قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَـافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللّهُ يَحْكُمُ بَيْـنَكُمْ يَـوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللّهُ**...[2] إلى آخره.

فقد يقال: إنّ وقوعـه بعد قولـه تعالى: **فاللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ**... إلـى آخـره، دليـل على أنّ المراد نفى السبيل فى القيامـة،[3] وأنت خبير بأنّـه ليس بشىء.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ قولـه ذلک لنكتـة مذكورة فى الصدر، وهو قولـه تعـالى: **لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللّهِ** فجعل الفتح منـه تعالى وبتأييده وإمداده.

وقال فى الكفّار: وإن كان لهم نصيب فلم يسمّـه فتحاً، ولا نسبـه إلى نفسـه.

---

١. فصلت / ٤٢.

٢. النساء / ١٤١.

٣. مجمع البيان؛ ٣: ١٩٦؛ جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣٣٦.

فلعلّ قولـه: **وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ** ناظر إلى هذه التفرقـة؛ وأنّ النصيب الذى لهم لـيس بإمداد من اللّه وتأييد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين، فإنّـه فتح مـن قبـل اللّـه، وجعل سبيل للمسلمين عليهم.

لكن مع ذلک لاتوجب تلک المناسبـة صـرف الكبـرى إلـى خصـوص المـورد، فلايبعد استفادة مطلق السبيل منـه.

ثمّ إنّ إسراء الحكم من المؤمنين إلى كتاب اللّه وسائر المقدّسات، والقـول: بتحـريم النقل إليهم، أو بطلانـه، أو عدم تملّک الكافر إيّاها، إمّـا بـدعوى أنّ تسـلّطهم عليهـا سبيل على المؤمنين،[1] أو بأنّ علّـة نفى السبيل موجودة فيها؛ فإنّ حرمـة القرآن أعظم من حرمـة المؤمنين.[2]

غير وجيه؛ فإنّ مالكيّـة الكتاب ونحوه من كتب الأحاديث والفقـه وغيرهـا ـ أو كون المالک مسلّطاً على مالـه بالبيع والشراء ـ ليس سبيلاً على المؤمنين، لو لم نقـل: بأنّ نشرها فى بلاد الكفّار، وبسط المعارف الإلهيّـة والأحكام والشرائع الإسلاميّـة فى أصقاعهم، نحو سبيل للمؤمنين على الكافرين، وطريـق لهـم علـيهم لنفـوذ الأحكـام والحقائق الإسلاميّـة فى قلوبهم.

ولعلّ ذلک يوجب انصرافهم أو تزلزلهم عن تلک الخرافات الموجودة فـى كتـبهم التى حرّفت عن أصلها، ولم يتّضح أنّ علّـة نفى السبيل على المؤمنين احترام المؤمن.

بل يمكن أن يكون لـه وجـه سياسىّ، هو عطف نظر المسلمين إلى لزوم الخروج عن سلطـة الكفّار بأيّـة وسيلـة ممكنـة؛ فإنّ تسلّطهم عليهم وعلى بلادهم ليس مـن اللّه تعالى؛ فإنّـه لن يجعل للكافرين عليهم سبيلاً وسلطـة، لـئلاّ يتولـوا: «إنّ ذلـک

---

١ . انظر المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١۶۵.

٢ . جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣٣٨ ـ ٣٣٩ ؛ انظر المكاسب: ۶٧ ؛ منية الطالب؛ ١: ٣٣٩.

التسلّط كان بتقدير من اللّه وقضائـه، ولابدّ من التسليم لـه والرضا بـه» فإنّـه تسـليم للذلّ والظلم، وأبى اللّه تعالى ذلک؛ **فإنّ العزّة للّه ولرسولـــه وللمؤمنين**.

وبهذه النكتــة السياسيّــة لنا أن نقول: إنّ نشر الكتــاب العزيــز مــع مــا لــه مــن المحاسن والمعانی العاليـة والاسلوب الخـاصّ بـــه، ومـع اشتمالـــه علـى الحقـائق والمعارف التی تخلو منها سائر الكتــب المتداولـــة ـ كـالتوراة والأناجيـل الموجــودة بأيديهم ـ راجح بل لازم، والمسلمون مأمورون بتبليغ الإسـلام والأحكـام، وأحسـن وسيلـة لذلک نشر كتاب اللّه تعالى فی بلاد الكفّار، وكذا نشر سائر الكتب المقدّســة المشتملـة على الأخبار والمعارف الإلهيّـة.

والقـول: بلزوم حفظ القرآن وسائر المقدّسات عن الوصـول إلـيهم، خـلاف مـذاق الشارع الأقدس؛ من لزوم تبليغ الإسلام، وبسط أحكامـه، ولزوم هدايـــة النـاس مـع الإمكان بأيّـة وسيلـة ممكنـة، واحتمال مسّ الكتاب أحياناً لايزاحم تلک المصلحـة الغالبـة.

ولهذا أرسل رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سـلم ـ علـى مـا فـی التـواريخ مكاتيبـه الشريفـة المشتملـة على آيـة كريمـة من القرآن إلى السلاطين المعاصـرين لـه، مع احتمال مسّهم إيّاها؛ وذلک لأهمّيـة إبلاغ الإسلام وتبليغ الشريعـة.

نعم، لو كان دليل متّبع على عدم الجواز فلا مناص من العمل بـــه، لكـن لا دليـل عليـه؛ إذ قد عرفت عدم دلالـة الايـة الكريمـة.[1]

* * *

---

١ . البيع؛ ٢: ٧٢٠ ـ ٧٢٦.

لا يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ[1]

وقد أوجب اللّه تعالى أداء الشهادة وحرّم كتمانها، وهو مستلزم فى كثير من الموارد لكشف ستر الناس واغتيابهم. وهذا القدر مماّ لاشبهة فى جوازه.

إنّما الكلام والإشكال فى جوازها مطلقاً عند الحاكم وغيره للانتصاف من‌الظالم أولا، وفى مورد الظلامة وغيره فى سائر عيوبه، إلى غير ذلک من الموارد المشتبهة التى لابدّ من التماس دليل على تسويغها.

وقد استدلّ على المطلوب بل على إطلاقه بأمور:

منها: قوله تعالى: **لايحبّ اللّه الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم وكان اللّه سميعاً عليماً**.

والاستدلال به لأصل المطلوب يتوقّف على كون الاستثناء متّصلاً وكون الاستثناء من الجهر بالسوء، وكان تقديره لايحبّ اللّه الجهرإلاّ جهر من ظلم، فيكون بقرينة الاستثناء فى مقام بيان الجهر بالسوء، فيوخذ بإطلاقه لأنواع الجهر بالسوء كالشتم و الدعاء بالسوء والغيبة.

ويتوقّف إطلاق المطلوب على إحراز كونه فى مقام بيان عقد الاستثناء أيضاً.

ويمكن الخدشة فى جميع ذلک، لعدم دافع لاحتمال كون الاستثناء منقطعاً سيّما مع عدم إمكان استثناء من ظلم من ظاهر الكلام فيحتاج إلى تقدير.

وما يقال: إنّ الأصل فى الاستثناء الاتّصال إن لم يرجع إلى ظهور فى الكلام لايتبع.

ويشكل دعوى الظهور فى المقام بعد كون الاتّصال متوقّفاً على التقدير و هو

---

۱. النساء / ۱۴۸.

خلاف الأصل أيضاً.

وقد حكى عن ابن الجنيّ أنّه منقطع،[١] وعن ابن عبّاس وجماعة أخرى[٢] قراءة «مَن ظَلَم» معلوماً، وعليه يكون منقطعاً ويكون المعنى: لكن مَن ظَلَم لايخفى أمره على اللّه تعالى، بقرينة سميعاً عليماً، أو كان التقدير: لكن من ظُلم جهر بظلامته ومن ظلم جهر بظلمه.

وعدم دليل على أنّ الاستثناء يكون من الجهر والتقدير: إلاّ جهر من ظلم، لاحتمال كون لتقدير في المستثى منه ويكون التقدير لايحبّ اللّه الجهر من أحد بالسوء إلاّ من ظُلم، أو جهر أحد إلاّ من ظُلم، فيكون في مقام بيان الأشخاص لا الأقوال كما هو ظاهر عبارة تفسير القمّي.[٣]

فكأنّه قال: لايجوز من أحد الجهر إلاّ ممّن ظلم، وأمّا أنّ كلّ جهر لايجوز فلا إطلاق لإثباته بل في مقام الإهمال من هذه الجهة، فلاتدلّ الاية على حرمة الغيبة حتّى يتشبّث بالاستثناء لتجويزها، ولو سلّم الإطلاق في المستثنى منه كما لاتبعد دعوى الفهم العرفي على تأمّل، فلايسلم في المستثنى، لعدم إحراز كونه في مقام البيان فيه.

فلو دلّت على أنّ كلّ من ظلم يجوز له الجهر بالسوء لاتدلّ على جواز التقوّل بكلّ سوء و الإجهار بكلّ قول، وعند كلّ أحد ومع معلوميّة الظالم وذكره باسمه، لعدم إطلاق في عقد الاستثناء.

كما لعلّه يشهد له ما روى في مجمع البيان عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: «في

---

١. مجمع البيان؛ ٣ ـ ۴: ٢٠١، في تفسير الآية المتقدمة.

٢. مجمع البيان؛ ٣ ـ ۴: ٢٠١، في تفسير الآية المتقدمة.

٣. تفسير القمي؛ ١: ١۵٧، في تفسير الآية المتقدمة.

معناه أقوال: أحدها: لایحبّ اللّه الشتم فی الانتصار إلاّ من ظلم، فلابأس له أن ینتصر ممّن ظلمه ممّا یجوز الانتصار به فی الدین، عن الحسن والسدی، وهو المروی عن أبی‌جعفر ـ علیه السلام ـ ونظیره: وانتصروا من بعد ما ظُلموا. قال الحسن: ولایجوز للرجل إذا قیل له یا زانی أن یقابل له بمثل ذلک من أنواع الشتم»[1] انتهی.

وهو مبنی علی عدم إطلاق فیها لافی المستثنی منه ولا فی المستثنی.

نعم ظاهر روایة العیّاشی عن أبی عبد اللّه ـ علیه السلام ـ فی قول اللّه: **لایحب اللّه الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم** قال: «من أضاف قوماً فأساء ضیافتهم فهو ممّن ظلم، فلاجناح علیهم فیما قالوا فیه»[2]

وروایة الطبرسی فی مجمعه عنه ـ علیه السلام ـ فی قوله تعالی: «إنّ الضیف ینزل بالرجل فلایحسن ضیافته فلاجناح علیه فی أن یذکره بسوء ما فعله»[3] إطلاق الایة وشمولها لأنواع الظلم و جواز غیبة الظالم مطلقاً.

لکنّهما مع ضعفهما[4] معارضتان بما عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ آنفاً، فإنّ الظاهر منها عدم جواز غیبة الظالم، وإنّما یجوز الانتصار منه بما یجوز فی الدین، تأمّل.

ومنها: قوله تعالی: **وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعدَ ظُلمِهِ فأولئکَ ما عَلَیهِم مِن سَبیلٍ * إنّما السبیلُ عَلَی الّذینَ یَظْلِمونَ النّاسَ وَیَبغُونَ فی الأَرضِ بِغَیْرِ الحَقّ**[5]

وهو أوضح دلالة وأشمل مفاداً من الایة المتقدّمة، سواء کان المراد من الانتصار

---

۱. مجمع البیان؛ ۳ ـ۴: ۲۰۱، فی تفسیر الآیة المتقدمة.

۲. الوسائل؛ ۸: ۶۰۵، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۶ ؛ تفسیر العیاشی؛ ۱: ۲۸۳، فی تفسیر الآیة، الحدیث ۲۹۶.

۳. مجمع البیان؛ ۳ ـ۴: ۲۰۲، فی تفسیر الآیة المتقدمة.

۴. لأنهما مرسلتان.

۵. الشوری / ۴۱ ـ ۴۲.

طلب النصر كما هو أحد معانيه؛ يقال: انتصر على خصمه إذا استظهر، أو الانتقام من الظالم.[1]

أمّا على الأوّل فلأنّ مقتضى إطلاقه جواز الاستنصار وطلب النصر من كلّ من يرجو منه ذلك، والياً كان أو غيره. ولازمه جواز ذكر مساءة الظالم وغيبته عند من يرجو منه النصر، كان الظالم متجاهراً أم لا، والسامع عالماً بمساءته أم لا.

وأمّا على الثانى فلأنّ جواز الانتقام من الظالم مستلزم لجواز الانتصار من الغير، وإلاّ فقلّما يكون المظلوم بنفسه يمكنه الانتقام من ظالمه، والانتصار ملازم لذكر مساءة الظالم كما مرّ، ولا أقلّ من أنّ إطلاق الانتصار يقتضى جواز انتقامه بمعاونة الغيركعشيرته وقبيلته إذا لم يمكنه بنفسه وهو ملازم للغيبة.

ثمّ إنّ مقتضى ظاهر الاية جواز إعانة الغير إذا استعانه المظلوم لدفع ظلامته والانتقام منالظالم، فإذا جاز للمظلوم الانتقام من الظالم وتوقّف نوعاً على الاستعانة بغيره كعشيرته وأحبّته وغيرهما جاز لهم نصره بظاهر الاية ولو بملازمة عرفية.

نعم، لايجوز لهم التعرّض للظالم بأغراضهم لا لكونهم آلة ووسيلة للانتقام للمظلوم. هذا على المعنى الثانى، وأمّا على المعنى الأوّل فالأمر أوضح.

وربّما يقال: أن لا إطلاق فى الاية من جهة كيفية الانتصار، بل هى بصدد بيان أنّ لكلّ مظلوم يجوز الانتصار،[2] والمتيقّن منه جواز الاستنصار من الوالى والقاضى.

وفيه: أنّ الاية سيقت لبيان جواز الانتصار بعد الظلم مقابل الظلم الابتدائى، فلا إشكال فى إطلاقها من هذه الحيثية.

إلاّ أن يقال: إنّها بصدد بيان عدم السبيل للمظلوم دون الظالم، وبيان صرف

---

۱. المنجد: ۸۱۲.

۲ . راجع حاشية المكاسب للفاضل الايروانى: ۳۶، فى حرمة الغيبة.

مقابلتهما، فلاإطلاق فيها من جهة كيفية الانتصار.

لكنّه أيضاً غير وجيه، لأنّ الظاهر منها أنّها بصدد بيان الجملة الأولى كماتشهد به الايات المتقدّمة عليها و إنّما ذكرت الجملة الثانية تطفّلاً.

وعلى ما قرّرناه يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله: **فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم،**[۱] وقوله: **والّذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون**[۲] على كلام وتأمّل وإشكال.

وربّما يقال: إنّ تجويز الانتصار والانتقام للمظلوم بنفسه من الظالم يوجب الهرج والمرج، وإنّما نصب الوالى والقاضى للانتصاف والانتصار وتنظيم أمور النـاس، ومعه كيف يطلق ذلک للناس بأنفسهم ؟

لكنّه اعتبار ضعيف مخالف للإطلاق بل و الاعتبار الصحيح، وقد وقع نظيره فى الشرع كتجويز التقاصّ للدائن،[۳] وتجويز الدفاع عن النفس والعرض والمـال،[۴] ودفع المشرف على بيت الرجل،[۵] وقتل من سبّ النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أو أحد الائمّة[۶] ـ عليهم السلام ـ إلى غير ذلک.

فهل ترى من نفسک وجوب القعود عن دفع السارق المهاجم على عرض الرجل وماله و عدم جواز دفعه ثمّ بعد فعله ما فعل يقال للمظلوم: لک الرجوع إلى المحاكم الصالحة ؟ ! وبالجملة لاوجه للاستبعاد بعد قيام الدليل.

---

۱ . البقرة / ۱۹۴.

۲ . الشورى / ۳۹.

۳ . الفروع من الكافى؛ ۵: ۹۸، كتاب المعيشة، باب قصاص الدين.

۴ . الوسائل؛ ۱۱: ۹۱، كتاب الجهاد، الباب ۴۶ من أبواب جهاد العدو و ما يناسبه.

۵ . الوسائل؛ ۱۹: ۴۸، كتاب القصاص، الباب ۲۵ من أبواب القصاص فى النفس.

۶ . الوسائل؛ ۱۹: ۴۸، كتاب القصاص، الباب ۶۸ من أبواب القصاص فى النفس ؛ و مستدرک الوسائل؛ ۱۸: ۱۶۷، ۱۷۱، كتاب الحدود و التعزيرات، البابان ۴، ۶ من أبواب حدالمرتد.

وأمّا المويّدات التی ذکرها الشیخ الأنصاری کدلیل نفی الحرج، وأنّ فی تشریع الجواز مظنّة الردع، وغیرهما[1] فلایخفی مافیها من عدم صلاحیّتها للخروج عن إطلاق أدلّة التحریم کما اعترف به.

عدم استثناء غیبة تارک الأولی

کما لایجوز غیبة من ترک الاولی بالنسبة إلی شخص، کما لو ترک بعض مراتب الضیافة مالم یصل إلی الهتک والتحقیر والإهانة، أو استقضی حقّه وکان الأولی ترکه، فضلاً عن تارک الأولی الّذی غیر مربوط به کالغیبة فی ترک المستحبّ ونحوه.

وإن أمکن الاستدلال علی الجواز بروایات:

منها: ما عن تفسیر العیّاشی عن أبی عبد اللّه ـ علیه السلام ـ فی قول اللّه: **لایحبّ اللّه الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم،** قال: «من أضاف قوماً فأساء ضیافتهم فهو ممّن ظلم، فلاجناح علیهم فیما قالوا فیه».[2]

وقریب منها باختلاف مرسلة الطبرسی.[3]

بأن یقال: إنّ الأمر دائر بین أحد التصرّفین:

إمّا التصرّف فی الروایة وحمل إطلاقها علی ما إذا ظلم المضیف ضیفه وحفظ ظهور عنوان الظلم فی الایة، فإنّ إساءة الضیافة أعمّ من وقوعها علی نحو الظلم.

أو التصرّف فی الایة وحمل الظلم فیها علی الأعمّ ممّا هو المتفاهم عرفاً وحفظ

---

۱. المکاسب: ۴۵، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، فیما استثنی من الغیبة.

۲. تفسیر العیاشی؛ ۱: ۲۸۳، فی تفسیر الآیة ۱۴۸ من سورة النساء، الحدیث ۲۹۶ ؛ الوسائل؛ ۸: ۶۰۵، کتاب الحج، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۶.

۳. مجمع البیان؛ ۳ ـ ۴: ۲۰۱، فی تفسیر الآیه السابقة ؛ الوسائل ۸: ۶۰۵، کتاب الحج، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشرة، الحدیث ۷.

إطلاق الرواية.

والثانی أولی، لأنّ ظهور المفسِّر حاكم على المفسَّر بالفتح، بل الظاهر من قوله: «فهو ممّن ظلم» الإلحاق الحكمی بلسان الإلحاق الموضوعی، وإلاّ فمفهوم الظلم غير محتاج إلى البيان، فالرواية بلسانها مفسّرة للاية ومنقّحة للموضوع أو ملحقة لمطلق الإساءة فی الضيافة بالظلم، ويتمّ المطلوب بدعوى إلغاء الخصوصيّة عن الضيافة وإسراء الحكم إلى سائر ما يكون إساءة ولو بنحو ترک الأولى.

والحمل على مورد الظلم حتّى يكون قوله: «فهو ممّن ظلم» من توضيح الواضح فبعيد.

لكن الخروج عن الأدلّة المحكّمة بمثل هذه المرسلة الضعيفة غير ممكن، مع إمكان أن يقال: ساءة الضيافة أخصّ من ترک الأولى، بل لعلّها لاتنطبق إلاّ على الضيافة بنحو توهين وتحقير، وهو ظلم وليس تطبيقه على ذلک توضيح الواضح.[1]

* * *

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۱: ۴۲۶ ـ ۴۳۳.

سورة المائدة



سورة المائــدة

۲۵۳

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ[1]

واستدلّ[2] أيضاً بقولـه تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

والظاهر أنّ العقد استعارة، إمّا من الحبل الذى ربط بنحو حصلت فيـه العقدة؛ بادّعـاء أنّ الإضافـة الاعتباريّـة هى الحبل، وأنّ تبادل الإضافتين هو العقدة، فاستعمل العقد الذى بمعنى ربط حقيقى بنحو خاصّ تحصل بـه العقدة وأُريد منـه الإضافـة الاعتباريّـة ادّعاءً واستعارة.

وإمّا من «عَقدَ العسلُ» أى غَلُظَ، تشبيهاً للمعقول بالمحسوس.

ويحتمل أن تكون «العقود» جمع العقد بكسر العين؛ بمعنى القلادة، واستعير منـه بدعوى أنّ التعاقد بينهما كالقلادة على عنقهما.

والأوّل هو الأظهر؛ لمساعدة فهم العرف لـه، ويشهد لـه قولـه تعالى: وَلاتَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ[3] وقولـه: أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ.[4]

---

١. المائدة / ١.

٢. مجمع الفائدة و البرهان ؛ ٨: ١٤٠ ؛ المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب: ١: ٧٧.

٣. البقرة / ٢٣٥.

٤. البقرة / ٢٣٧.

إذ يظهر منهما أنّ الاعتبار فى العقد هو الربط الخاصّ، الذى تحصل بـه العقدة ادّعاءً.

ويؤيّده ما حكى عن «الكشّاف»: والعقد العهد الموثّق، شبّـه بعقد الحبل ونحـوه، ومنـه قول الحُطيئـة:

قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم   شدّوا العناج وشدّوا فوقـه الكربا[1]

وقول صاحب «مجمع البيان»: «وأصلـه عقد الشىء بغيره، وهو وصلـه بـه، كما يعقد الحبل».[2]

وأمّا العهد: فالظاهر أنّـه الجعل فى الذمّـة والعهدة، والمعاهدة هـى قـرار كـلّ مـن الطرفين فى عهدتـه أن يفعل كذا، ومعاهدة اللّه هى التعهّد والقرار على ذمّـتـه مع اللّه أن يفعل كذا، وكأنّ اعتبار العهد والنذر واحد، وإن اختلفا فى بعض الاعتبارات.

وكيف كان: يختلف معنى العقد والعهد، وليس العقد هو العهد، أو العهد المشـدّد، أو أوكد العهود.

والشاهد عليـه: ـ مضافاً إلى ما مرّ ـ أنّ العهد حقيقـة فى المعاهـدات الاعتباريّـة بين الأشخاص، وفى مثل: «عاهدت اللّه» والعقد استعارة ومجاز فى المعانى العقديّـة الاعتباريّـة، كما يشهد بـه الاعتبار والوجدان، ويظهر من بعض أئمّـة الأدب واللغـة، كصاحب «مجمع البيان»، والبيضاوى[3] وصاحب «الكشّاف» كما مرّ آنفاً.

نعم، الظاهر أنّهما بحسب المصداق من قبيل العموم من وجـه، فربّما يتّفق تصادقهما على مصداق واحد باعتبارين.

---

۱ . ديوان الحطيئة: ۱۶ ؛ الكشّاف؛ ۱: ۶۰۰ ؛ أُنظر عوائد الأيّام: ۵.

۲ . مجمع البيان؛ ۳: ۲۳۲.

۳ . تفسير البيضاوى؛ ۱: ۲۵۳.

والعجب ما اتفق لصاحبی «المجمعين» حيث قالا: «الفرق بين العقد والعهد أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق والشدّ، ولايكون إلاّ بين المتعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد، فكلّ عهد عقد، ولايكون كلّ عقد عهداً».[١] انتهى.

وأنت خبير: بأنّ لازم ما ذكر أعميّة العهد من العقد، لا العكس، ولعلّ الاشتباه من النسّاخ وإن كان بعيداً.

ووقع نظير هذا الاشتباه لبعض أهل التحقيق، فجعل كلّ عهد عقداً، ولا عكس، مع ذهابه إلى أنّ العهد هو مطلق الجعل والقرار، كمجعولاته تعالى فی المناصب، كالإمامة والخلافة، وكتكاليفه تعالى، وجعل العقد ربط شیء بشیء، فراجع كلامه.

مع أنّ ما جعله من العهد ـ كالمناصب والتكاليف؛ تشبّثاً بقوله تعالى: **لاَيَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ**[٢] وقوله تعالى: **وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِیَ...**[٣] إلى آخره، ولهذا زعم أنّ العهد مطلق الجعل والقرار ـ هو معنى آخر من العهد ظاهراً؛ أی الوصيّة، فقوله: **لاَيَنَالُ عَهْدِی** أی وصيّتی بالولاية والإمامة، وكذا قوله: **وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ** أی أوصينا إليه.

وأمّا العهد المستعمل فی المعاهدات والمعاقدات ـ والعهود للّه تعالى ـ نحو: «عاهدت اللّه على كذا»، فليس نحو قوله: **وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ** بل هو معنى آخر منه.

شبهة عدم شمول الاية للمعاطاة ودفعها

ثمّ إنّ من أراد أن يخرج المعاطاة من العقود ـ بدعوى أنّ العقد هو العهد المشدّد،

---

١ . مجمع البيان؛ ٣: ٢٣٢ ؛ مجمع البحرين؛ ٣: ١٠٣.

٢ . البقرة / ١٢٤.

٣ . البقرة / ١٢٥.

وتشديده إنّما هو باللفظ ـ [1] فلايخلو كلامه إمّا أن يراد بالتأكيد والتشديد اللزوم مقابل الجواز، فترجع دعواه إلى أنّ المعاطاة عقد غير لازم، والعقد اللازم ما عقد باللفظ، فدليله عين مدّعاه.

وإمّا أن يراد بالتأكيد والتشديد المعهود منهما، فيقال فى جوابه: إنّ العقد المسبّبى لا يعقل فيه التأكيد؛ لأنّه مبادلة بين المالين مثلاً، وهى دائرة بين الوجود والعدم، لا المؤكّد وغيره، والعقد السببى ـ على فرض كونه عقداً ـ لايعقل فيه أيضاً التأكيد بما هو سبب؛ لأنّ قوله: «بعت هذا بهذا» لاتأكيد فيه بوجه.

ولو قيل: «بعت البتّة هذا بهذا» فمضافاً إلى عدم وقوع العقود المتعارفة كذلك، لايفيد من التأكيد شيئاً؛ إذ لايحصل به شىء غير ما حصل بالأوّل، فيكون التأكيد لغواً، فلو فرض كون العقد هو العهد المؤكّد، لابدّ من إخراج مطلق العقود لفظاً ومعاطاة عن مفاد **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وتخصيصه بالعهود القابلة للتأكيد، كالعهد على إتيان عمل؛ فإنّه قابل للتأكيد.

ولو اتفق أحياناً تأكيد بين المتعاقدين على عدم تخلّفهما عن مقتضى العقد، فهو خارج عن عنوان «العقد» لاتأكيد لمضمونه، كما هو واضح.

تحديد المعنى الحقيقى للعقد وبيان المعنى المستعار منه

ثمّ بعد ما تبيّن أنّ العقد بحسب المفهوم ليس بمعنى العهد، أو العهد المؤكّد، أو الموثّق، ويكون ـ بحسب الاستعمال فى المعانى الاعتبارية ـ استعارة من عقد الحبل ونحوه، فيقع الكلام:

أوّلاً: فى المعنى الحقيقى منه؛ هل هو مطلق الربط بوجه حصلت منه العقدة أو

---

۱. منية الطالب؛ ۱: ۴۹، ۷۹.

الربطُ المشدّد والمستوثق؟

وثانياً: فى أنّ الاستعارة من مطلقه، أو القسم الموثّق والمؤكّد منه، بناءً على أنّ المعنى الحقيقى مطلقه؟

الظاهر المتبادر أنّ عقد الحبل ونحوه هو مطلق الربط الذى حصلت منه العقدة، فقوله: «عَقَدَ الحبل» نقيض حَلّه، و «عَقَدَ الخيط» جعل فيه عقدة، كما فى «المنجد»[١] و«العقدة» أعمّ من المشدودة وغيرها، كما ترى فى كتاب «المنجد» طبع مثالها بنحو غير المشدّد، وكتب فى ذيله: «عقدة».[٢]

والظاهر أنّ العقدة بالفارسية: «گره» وفى «منتهى الإرب»: «گره بستنگاه»[٣] وهو مطلق ما جعل فى الحبل والخيط؛ بحكم التبادر.

وفى «الصحاح»: «والعاقد الناقة التى قد أقرّت باللقاح؛ لأنّها تعقد بذنبها». [٤]

ومن الواضح أنّها لاتعقده مستوثقاً.

وفى «القاموس» فسّر العاقد كما فى «الصحاح».[٥]

وعلى هذا: يمكن أن يكون مراده من قوله: «عَقَد الحبل والبيع والعهد يعقده: شدّه»[٦] هو مطلق الربط الخاصّ، لاتشديده وتوثيقه، فتأمّل.

ويشهد لما ذكرناه شعر الحُطيئة المتقدّم إذ لو كان العقد أوكد العهود أو المؤثّق منها، لما صحّ قوله فى مدح القوم: بأنّهم إذا عقدوا شدّوا العناج وشدّوا الكرب.

---

١ . المنجد: ٥١٨.

٢ . أُنظر المنجد؛ الطبعة التاسعة: ٥٤٢ و قد حذفت صورة العقدة من الطبعة المتداولة الجديدة.

٣ . منتهى الإرب؛ ٣: ٨٥٨ .

٤ . الصحاح؛ ٢: ٥١١.

٥ . القاموس المحيط؛ ١: ٣٢٧.

٦ . نفس المصدر.

ويشهد لعدم الاستيثاق والتوكيد فى معناه قول من فسّره بمطلق العهود، كابن عبّاس، وجماعة من المفسّرين، على ما فى «مجمع البيان» وكذا الأقوال التى حكاها فيه فى معنى العقود.[1]

وبالجملة: الظاهر أنّه ليس فى المعنى الحقيقى من العقد اعتبار التوكيد والتوثيق.

كما أنّ الظاهر استعارة اللفظ الموضوع للطبيعة له ووجه الاستعارة ومصحّحها هو دعوى أنّ الربط الاعتبارى هو الحبل، وتبادل الاعتبارين كتبادل طرفى الحبل، بنحو يرتبط وتحصل فيه العقدة.

ولا سبيل إلى القول: باستعارة اللفظ بمناسبة أحد مصاديق معناه، وهو العقد الموثّق؛ ضرورة أنّ العقد الموثّق ليس معنى العقد، واللفظ لم يوضع إلاّ لماهيّة المعنى، وخصوصيّات المصاديق خارجة عن الموضوع له، فحينئذٍ لو اُريدت الاستعارة من قسم خاصّ، لابدّ من ارتكاب تأوّل آخر، وادّعاء كون العقد المشدّد والمستوثق هو العقد دون غيره، حتّى يكون اللفظ مختصّاً به ادّعاءً، ثمّ استعارته للربط الاعتبارى.

وإن شئت قلت: يلزم منه سبک مجاز من مجاز، واستعارة من استعارة، وهو خلاف الأصل، وخلاف المعهود من الاستعمالات.

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ العقد بالمعنى الاستعارى، هو مطلق المعاملة بلحاظ الربط الاعتبارى المتبادل.

توهّم عدم شمول الآية للمعاطاة وجوابه

وممّا ذكر يعلم: أنّه من مقولة المعنى لا اللفظ، وإنّما اللفظ آلة إيجاده، أو موضوعه، على احتمالين تقدّم الكلام فيهما، فعليه لا فرق بين اللفظ والفعل فى

---

۱ . مجمع البيان؛ ۳: ۲۳۳ ـ ۲۳۴.

تحقّقه الاعتباری، ولا دخالة للفظ فی معناه إلاّ إیجاداً لاتقویماً، والمعاطاة كذلک عیناً، فیكون التعاطی كاللفظ آلة للإیجاد، أو موضوعاً للاعتبار.

فتوهّم: عدم صدق العقد على المعاطاة؛ لأنّ قوله: «بعت» ینشأ به معنیان:

أحدهما: بالمطابقة، وهو تبدیل أحد طرفی الإضافة بمثله، وهو یحصل بالفعل أیضاً.

وثانیهما: بالالتزام، وهو التزام كلّ من المتعاقدین بما أوجداه من التبدیل، ومن هذه الجهة یسمّى التبدیل القولی: «عقداً وعهداً مؤكّداً» وهذا المعنى لایمكن أن یتحقّق بالفعل؛ لأنّه لیس للفعل دلالة التزامیّة، نعم قد یوجد هذا المعنى بفعل آخر كالمصافقة.[1]

وغیر وجیه من وجوه بعضها یظهر ممّا تقدّم.

ومنها: أنّ الالتزام بما أوجداه لیس معنى التزامیّاً لمثل «بعت» وسائر ألفاظ المعاملات، نعم بناء العقلاء على العمل بعقودهم وعهودهم، فإن كان المراد من المعنى الالتزامی ذلک، فمع عدم كونه مدلولاً التزامیّاً، لایختصّ بالعقد بالصیغة.

ومنها: أنّه لو فرض كون الالتزام بذلک معنى التزامیّاً، فلا شبهة فی تحقّقه فی المعاطاة أیضاً؛ لأنّ المدلول الالتزامی لازم المعنى، لا المعنى المفاد باللفظ، فإذا كانت المعاطاة كالبیع بالصیغة فی إنشاء المعنى المطابقی؛ أی المبادلة، فلا محالة یكون لازم معناه منشأً بالتبع، سواء أُنشی المعنى بالقول، أو الفعل.

ثمّ إنّ لازم قوله الأخیر التفصیل بین المعاطاة بین المقارنة للتصفیق وغیره.

معنى الوفاء بالعهد والعقد

ثمّ إنّ معنى الوفاء بالعهد والنذر والعقد ونحوها، هو العمل على طبق مقتضیاتها،

---

١ ـ منیة الطالب؛ ١: ٤٩.

فإن كان المقتضى العمل الخاصّ ـ مثل نذر صوم وصلاة ـ يكون وفاؤه بإتيان المنذور، لا عدم فكّ النذر والعهد.

وإن كان مقتضاها عرفاً تسليم العوضين، يكون الوفاء بـه، لابعدم فسخها، فمن لم يفسخ عقد البيع، ولم يعمل على مقتضاه بتسليم العين، لا يقال عرفاً: «إنّـه وفى بعقده» لأنّـه لم يفسخـه، وإن لم يعمل على مقتضاه.

وإن شئت قلت: إنّ الوفاء وعدمـه من لواحق العقد بعد مفروضيّـة وجوده، فإعـدام العقد خارج عن عدم الوفاء بـه، كما أنّ إيجاده غير الوفاء بـه.

إلاّ أن يقال: إنّ الوفاء إبقاء العقد الحادث، وعدم الوفاء إعدامـه،[1] وهو غير صحيح.

وكيف كان: المتفاهم عرفاً من مثـل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و «بـالعهود» هـو العمـل علـى مقتضاها عرفاً.

ولعلّـه يختلف معناه عرفاً فى استعمالـه مع «الباء» كما هو الشائع المتعارف فـى العقـود، والعهود، والوعد، والنذر، وقلّما يتّفق استعمالـه فيها مجرّداً عن «الباء»[2] مع استعمالـه بـدون «باء» فى نحو **أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ**[3] فإنّ الشائع استعمالـه فى نحوه بغير «باء».

ولعلّـه يراد بالثانى الإتمام مقابـل التنقـيص والخسـران، كمـا يظهـر مـن مـوارد استعمالـه فى الكتاب الكريم[4] وغيره، [5] وبالأوّل العمل بالمقتضى وافيـاً، والقيـام بـأمر

---

۱ . المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۳۵ ؛ هداية الطالب: ۴۰۸.

۲ . الحجّ / ۲۹: و ليوفوا نذورهم.

۳ . هود / ۸۵.

۴ . الاعراف / ۸۵: فأوفوا الكيل و الميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم؛ الشعراء / ۱۸۱: أوفـوا الكيـلَ ولا تكونـوا مـن المخسرين.

۵ . تهذيب الأحكام؛ ۸: ۲۰۹: « ان لم يكن أوفاها بقيّة المهر حتّى باعها...».

الشيء بجميع مقتضياتـه، والمحافظـة عليـه، كما هو أحد معانيـه، [١] ويمكـن إرجـاع الأوّل إلى الثاني بوجـه، وبالعكس.

وكيف كـان: إن اختصّ العمل بالمقتضى بخصوص تسليم العوضين، فوجوبـه فـي المعاطاة الحاصلـة بالتعاطي لا موضوع لـه.

نعم: فيما حصلت بإعطاء الثمن وأخذه كما في السلم، أو بإعطاء السلعـة وأخذها، كما في النسيئـة ـ وبالجملـة في كلّ مورد أُنشي العقـد بالأخـذ والإعطـاء فـي أحـد العوضين ـ يكون وفاؤه متصوّراً في غير المأخوذ.

وأمّا إن قلنا بعدم اختصاصـه بـه، حتّى يشمل الرجوع إلى ما أعطاه، فيأتي وجوب الوفاء في المعاطاة الحاصلـة بالتعاطي أيضاً، فمن أعطى ثمّ استرجع، لم‌يفِ بعقده.

وليس المراد بالاسترجاع مطلق أخذ ما أعطى، بل المراد أخذه بعنوان إرجاع مـا أعطى، فالإيفاء بـه العمل بمقتضاه وافياً، والمحافظـة عليـه، فمـن لـم‌يسلّم السلعـة ـ كمن سلّمها ثمّ استرجعها ـ غير موفٍ بـه، ولا محافظ عليـه.

اعتراضات المحقّق النراقي والجواب عنها

ثمّ إنّـه قد يستشكل في عموم الايـة:

تارة: بأنّ مسبوقيّـتها بما علم من الشارع وجوب الوفاء بـه ـ كطائفـة من العقـود التي بين اللّه وبين خلقـه، كالإيمان بـه، وبكتبـه، ورسله، وكالصلاة، والزكاة، وغيرهما، وكبعض العقود التي بين الناس، كالبيع، والنكاح، وغيرهما ـ مانعـة عن الأخذ بأصالـة العموم؛ لأنّها بمنزلـة القرينـة، أو ما يصلح للقرينيّـة، فيظنّ أن يراد بها العقود المعهودة؛ لأنّ المائدة على ما قالـه المفسّرون، أخيرة السور النازلـة فـي أواخـر عهـد النبـي ـ

---

١ . أنظر زبدة البيان: ٤٦٢ ؛ مسالک الأفهام الى آيات الأحكام؛ ٣: ٨٧ .

صلی‌اللّه علیه و آله و سلم.[۱]

مضافاً إلی أنّ قولـه: **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأنْعَامِ...**[۲] إلی آخره تفصیل لبعض العقود علی ما قیل[۳] وهذا أیضاً ممّا یوجب ضعف الحمل علی العموم.

وأُخری: بأنّ مسبوقیّـتها بما ذکر توجب ـ مع الحمل علی العموم ـ استعمال الأمـر فی التأکید والتأسیس معاً، وهو کاستعمال اللفظ المشترک فی أکثر من معنی واحد فی الفساد.

والحمل علی التناسی خلاف الأصل، وترجیح أحد المعنیین یحتاج إلی دلیل.

وثالثـة: بأنّ المراد بالایـة المعنی المجازی، ومعـه تتّسـع دائـرة الکـلام ومجـال الجدال.[۴] انتهی.

ثمّ أورد بعض الإشکالات المبتنیـة علی کون العهد بمعنی العقد الموثّق[۵]. ولمّا مرّ فساد المبنی، لایبقی مجال لإشکالاتـه المبنیّـة علیـه، فلنرجع إلی جواب ما مرّ.

فنقول: یجاب عن الأوّل بمنع القرینیّـة فی کلّ مسبوقیـة کیفما کانت، أو الصالحیّـة لها، ففی نحو المورد ـ الذی هو فی إنفاذ بعض العقود فی سنین طویلـة، زائـدة علـی عشرین سنـة ـ لایعدّ ذلک قرینـة أو صالحـة لها لدی العقلاء.

ألا تری: أنّـه إذا قال المولی: «أکرم زیداً کلّما جاءک» ثمّ بعد سنین قـال: «أکـرم عمراً کلّما جاءک» وهکذا أمر بإکرام عدّة أشخاص، وکان کلّهم من العلمـاء، ثـمّ بعـد

---

۱. اُنظر التبیان فی تفسیر القرآن؛ ۳: ۴۱۳ ؛ مجمع البیان؛ ۳: ۲۳۱ ؛ الدرالمنثور؛ ۲: ۲۵۲.

۲. المائدة / ۱.

۳. الکشّاف؛ ۱: ۶۰۱ ؛ تفسیر البیضاوی؛ ۱: ۲۵۳.

۴. عوائد الأیّام: ۱۹ ـ ۲۲.

۵. نفس المصدر.

سنين عديدة قال: «أكرم العلماء كلّما جاؤوك» لايمكن ترک إكرام غير العلماء المذكورين قبله؛ باعتذار احتمال كون المراد بالعموم المعهود.

والتحقيق: أنّ العامّ حجّة ظاهرة عند العقلاء، لابدّ في رفع اليد عنها من ثبوت القرينة أو ما يصلح للقرينيّة؛ بنحو يتّكل عليها العقلاء، وهي غير ثابتة في المقام، بل الثابت خلافها.

والعجب من المستشكل؛ حيث مثّل بمثال ظاهر في العهد، وقاس المقام به، مع أنّ في ثبوت نزول المائدة بجميع آياتها في آخر عمره الشريف كلاماً، وإن كان وردت به رواية.[1]

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ كون المائدة آخر ما نزلت مؤيّد للعموم ومؤكّد له؛ لأنّ الوحي لمّا كان منقطعاً بعدها، فلابدّ من تقنين قوانين كلّية، يرجع إليها البشر في سائر الأدوار إلى آخر الأبد، فتنزيل آية مجملة لايصحّح الاتكال عليها في شيء من الموارد والحوائج في آخر العهد وآخر الوصيّة، والتقنين لاينبغي احتماله.

مع أنّ ما ذكره[2] مبنيّ على أنّ جميع المحرّمات والواجبات التكليفيّة داخلة في مفهوم «العقد» وهو ضعيف كما تقدّم فحينئذٍ بقي بعض المعاملات التي ورد تنفيذها في الكتاب، ومن البعيد جدّاً أن يراد بذلک العموم خصوص تلک المعاملات.

إلاّ أن يقال: أُريد بالعقود ما ذكر في الكتاب وما أنفذه النبي ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ ولو بالسكوت، وهو أبعد، وكيف كان: لا وقع لهذا الإشكال رأساً.

كما أنّ كون **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأنْعَامِ**...[3] تفصيل الاية، مبنيّ على أنّ «العقد»

---

١. تفسير العياشي؛ ١: ٢٨٨ ؛ البرهان في تفسير القرآن؛ ١: ٤٣٠.

٢. عوائد الأيّام: ١٩.

٣. المائدة / ١.

مطلق المحلّل والمحرّم، وقد عرفت ضعفه، ومعه لا موجب لضعف الحمل على العموم.

وعن الثاني: بمنع لزوم استعمال الأمر في الأكثر؛ لأنّ لفظ «الأمر» لايستعمل في التأسيس أو التأكيد، بل هو مستعمل في معناه؛ أي البعث، لكنّه ينتزع منه التأكيد إن كان مسبوقاً بأمر متعلّق بعين ما تعلّق به ثانياً وثالثاً، وإلاّ يكون تأسيساً، وفي المورد لم يستعمل الأمر إلاّ في البعث والإغراء، وهذا بمكان من الوضوح.

وعن الثالث: بمنع اتساع دائرة الكلام مع المجازيّة؛ لأنّ للمجازات ـ بواسطة القرائن ـ ظهورات عرفية عقلائيّة، وهي حجّة رافعة للاحتمالات المخالفة، وقد مرّ ما هو الظاهر منها.

هذا كلّه إن قلنا بأنّ العقد غير العهد مفهوماً، فضلاً عن كونه عهداً مستوثقاً، وقد مرّ أنّ الأمر كان مبنيّاً على الاستعارة فلايعتبر قول أهل اللغة في مصحّح الدعوى؛ لأنّه أمر ذوقي اجتهادي.

وأمّا إن بنينا على تبعيّة أهل اللسان للغوي وغيره، فالظاهر منهم إطلاق العقد على نحو البيع:

ففي «الصحاح»: «عقدت البيع والحبل والعهد فانعقد».[1]

وعن الراغب: «العقود باعتبار المعقود والعاقد ثلاثة أضرب... إلى أن قال: وعقد بينه وبين غيره من البشر... إلى أن قال: وظاهر الاية يقتضي كلّ عقد سوى ما كان تركه قربة أو واجباً».[2]

وعن البيضاوي: «العقد العهد الموثّق ثمّ حكى شعر الحُطيئة المتقدّم، ثمّ قال: ولعلّ

---

١. الصحاح؛ ٢: ٥١٠.

٢. انظر عوائد الأيّام: ١٠ ؛ روح المعاني؛ ۶: ۴۹.

المراد بـ **الْعُقُودِ** ما يعمّ العقود التى عقدها اللّه وألزمها إيّاهم من التكاليف، وما يعقدون بينهم من عقود الأمانات والمعاملات ونحوها؛ ممّا يجب الوفاء به، أو يحسن، إن حملنا الأمر على المشترك بين الوجوب والندب». انتهى.[١]

ومنه يظهر: أنّ المراد بالتوثيق مطلق الربط الخاصّ وإن لم يكن لازماً، ولهذا جمع بين التفسير بالعهد الموثّق، وبين حسن الوفاء به، وهو بمنزلة المفسّر لسائر كلمات أهل اللغة ممّن عبّر بالشدّ كـ«القاموس»[٢] و«المعيار»[٣] ففيهما: «عَقَدَ البيع والحبل والعهد شدّه».

ولا أظنّ أن يكون مرادهما أو مراد من عبّر بنحوهما ـ من شدّ البيع وإحكامه كما فى «المنجد»[٤] ـ غير إيقاعه، كما هو ظاهر المحكى عن «أقرب الموارد»: «عَقَدَ الحبل والبيع والعهد واليمين ونحوها عقداً: أحكمه وشدّه، وهو نقيض حلّه».[٥]

وعنه: «حلّ العقدة حلاّ نقضها وفتحها، ومنه المثل: «ياعاقد اذكر حلاّ»؛ أى أترک سبيلاً لحلّ ما تعقد».[٦]

واحتمال أن يكون المراد به غير البيع المتعارف بين الناس من المعاطاة ونحوها؛ ممّا لايكون مفاده إلاّ التمليک والتملّک، بل يكون مرادهم ـ زائداً على الصيغة ونحوهاـ التشديد والإحكام بقول أو عمل، فى غاية البعد، بل لعلّه مقطوع الخلاف، ولعلّ المراد بالشدّ ما يعبّر عنه بالفارسية بـ«بستن عقد».

---

١ . عوائد الأيّام: ٩ ـ ١٠ ؛ تفسير البيضاوى؛ ١: ٢٥٣.

٢ . القاموس المحيط؛ ١: ٣٢٧.

٣ . معيار اللغة؛ ١: ٣٢٢.

٤ . المنجد: ٥١٨.

٥ . أقرب الموارد؛ ٢: ٨٠٧ .

۶. نفس المصدر؛ ١: ٢٢٤.

ویشهد لما قلناه ـ من أنّ البیع ونحوه بمصادیقه المتعارفـة داخل فی العقود ـ تمسّـک الفقهاء من المتقدّمین والمتـأخّرین بالایـــة الکریمـــة؛ لإثبـات لـزوم بعـض العقـود المتداولـة، کالشیخ فی مواضع من «الخلاف»[۱] وابن زهرة[۲] والعلاّمـة،[۳] والشهید[۴] ومن تأخّر عنـه![۵] بحیث یظهر منهم مفروغیّـة دخولها فی العقـد، فلاینبغـی الإشـکال فـی جواز التمسّک بالایـة الکریمـة لصحّـة المعاطاة.

وبما ذکرنا یدفع إشکال النراقی ـ قدس سره: بأنّ العقد[۶] الموثّق إمّا العقـد الـلازم شرعاً، فلابدّ من إحرازه، ومعـه لا حاجـة إلی التمسّک بالایـة.

أو الموثّق العرفی، فلابدّ من إثباتـه، ولیس مجرّد بنائهم علی الإبقاء علی مقتضی العهد توثیقاً لـه؛ لأنّ ما لایقصد فیـه الإتیان البتّـة لیس عهداً، فحصول التوثیق یحتاج إلی أمر آخر، وعلی المستدلّ إثبات التوثیق عرفاً.[۷] انتهی.

وذلک لما مرّ: من أنّ مراد أهل اللسان من التوثیق فـی المقـام مـا یشـمل اللـزوم العرفی ومن الواضح أنّـه لیس المراد بـ **العقود** هی اللازمـة شرعاً، بل المراد مـا هـی لدی العرف کذلک، ولیس المراد بالوثاقـة أمراً زائداً علی اللزوم أو الأعمّ منـــه علـی احتمال، فیصحّ التمسّک بالایـة لصحّـة کلّ معاملـة علی الثانی، ولصحّـة المعـاملات المبنیّـة علی اللزوم فی محیط العرف علی الأوّل.

---

۱. الخلاف؛ ۳: ۲۲۳، ۴۸۹.

۲. غنیة النزوع: ۲۴۳، ۲۸۸.

۳. مختلف الشیعة؛ ۵: ۴۱۸.

۴. انظر الدروس الشرعیّة؛ ۳: ۳۸۴.

۵. جامع المقاصد؛ ۷: ۳۴۴ ؛ الروضة البهیّة؛ ۴: ۲۷۶.

۶. فی المصدر« العهد» بدل «العقد».

۷. عوائد الأیّام: ۲۰ ـ ۲۱.

نعم، مع الشکّ فی الموضوع لایصحّ الاستدلال.

وأضعف من ذلک إشکاله الاخر، وهو احتمال کون المراد بـ **الْعُقُودِ** فی الایة سائر معانی العهد، کالوصیّة، والأمر، والضمان.

قال: «ولو سلّمنا أنّ للعهد معنی یلائم العقود الفقهیّة، فإرادة ذلک من الایة غیر معلومة».[1]

وذلک لما عرفت: من أنّ المتسالم بین اللغویین والفقهاء ـ من أهل اللسان وغیرهم ـ شمول العقد للعقود الفقهیّة.

هذا، مع الغضّ عمّا تقدّم من أنّ العقد غیر العهد.

إشکال تخصیص الأکثر وجوابه

ثمّ إنّه قد یستشکل فی الایة الکریمة: بلزوم تخصیص الأکثر؛[2] لخروج المعاملات الجائزة، وهی أکثر من اللازمة، بل وخروج العقود الخیاریّة، فیخرج بخیار المجلس مطلق البیوع.

هذا علی الاحتمال المتقدّم؛ من مباینة مفهوم العقد للعهد.

وعلی فرض أنّ المراد به العهد أو الموثّق منه، وعلی فرض عمومه لکلّ جعل شرعی، یلزم ذلک أیضاً؛ لخروج المستحبّات، وهی فوق حدّ الإحصاء.

وفیه: ـ مضافاً إلی أنّ کلّ تخصیص أکثری لیس مستهجناً، بل الاستهجان إنّما یلزم لو کان الداخل قلیلاً جدّاً، وأمّا مع کثرته إلی ما شاء اللّه کما فی المقام، فلایکون مستهجناً، ولو فرض أنّ الخارج أکثر ـ أنّ فی المقام لایلزم ذلک:

أمّا علی الاحتمال الأوّل: فلانّ المراد بـ **الْعُقُودِ** الأفراد منها لا الأنواع؛ ضرورة أنّ

---

۱. عوائدالأیّام: ۲۱ ـ ۲۲.

۲. ریاض المسائل: ۵۱۱؛ انظر عوائد الأیّام: ۱۶؛ المحقق الرشتی؛ الإجارة: ۱۰.

الجمع المحلّی یدلّ علی تکثیر الطبیعة فرداً لا نوعاً، کما فی جمیع المقامات، فالکثرة النوعیّة تحتاج إلی قرینة.

مع أنّ القرینة فی المقام علی خلافها؛ لأنّ وجوب الوفاء یلحق العقد بوجوده، لابطبیعته وماهیّته النوعیّة، فتأمّل.

وکیف کان: لا شبهة فی أنّ الظاهر من الجمع المحلّی و «الکلّ» ونحوهما هو کثرة الأفراد، کما لاشبهة فی أنّ أفراد العقود اللازمة ملأت الخافقین، وأفراد العقود الجائزة فی جنبها کالمعدوم.

وأمّا الخیارات کخیار المجلس وغیره، فلیست من قبیل التخصیص فی العموم، بل هی تقیید فی الإطلاق، کما هو ظاهر لدی التأمّل، والبیع الربوی والغرری ونحوهما وإن خرجت بالتخصیص، لکن لم تکن فی جنب غیرها کثیرة.

وأمّا علی الاحتمال الثانی: فإن کان المراد به العقد اللازم، فخروج العقود الجائزة موضوعی.

وإن کان الأعمّ منها فلایلزم ذلک أیضاً؛ لانصراف الایة الکریمة ـ بمناسبة حکمها ـ عن العقود الجائزة شرعاً، بعد فرض ورود المائدة فی آخر عهد رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ والعقود الجائزة عرفاً قلیلة لو فرض خروجها.

وإن اُرید بالعهد مطلق المجعول الشرعی، فلایلزم ذلک أیضاً؛ لأنّ المستحبّات خارجة انصرافاً بمناسبة الحکم والموضوع، کالعقود الجائزة.

ثمّ إنّ مبنی إشکال تخصیص الأکثر، هو أنّ الایة کانت متکفّلة لإثبات الوجوب التکلیفی أو اللزوم الوضعی، وأمّا علی فرض کونها بصدد الإرشاد إلی الصحّة، فلا إشکال رأساً، فکان الأولی تأخیر بیان هذا الإشکال والجواب إلی بحث إثبات اللزوم بالایة، والأمر سهل.

فتحصّل من جميع ذلک: أنّ الایة دالّة علی صحّة المعاطاة.[1]

❊ ❊ ❊

واستدلّ له[2] بقوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وقد مرّ بعض الکلام فیه، ولانعید إلاّ التنبیه علی أمر، وهو أنّ الوفاء ـ کما مرّ ـ عبارة عن العمل بمقتضی العقد أو العهد ونحوهما، ولایکون إبقاء العقد وفاءً به عرفاً، ولهذا لو ترک العمل بمقتضاه یقال: «ما وفی بعقده مطلقاً» ولایقال: «وفی به من حیث عدم الفسخ».

وبعبارة أُخری: إنّ المنظور إلیه لیس العقد إبقاءً وإزالةً فی وجوب الوفاء، بل المنظور إلیه مفاد العقد ومقتضاه، ولا شبهة فی أنّ مقتضی العقود والعهود مختلف، فالعهد علی عمل مقتضاه لزوم إتیانه، والوفاء به هو العمل.

والبیع وإن کان مقتضاه الأوّلی هو التملیک، لکنّ الوفاء به عرفاً عبارة عن تسلیم المبیع لا فی الجملة، بل مع البقاء علیه، فمن لم یسلّم مطلقاً أو سلّمه ورجع إلیه بعنوان استرجاع المبیع، لم یکن موفیاً بعقده.

ففی المعاطاة کان الوفاء فی السلف معاطاة بإعطاء المبیع فی وقته، والبقاء علیه، وعدم الاسترجاع بعنوانه، وبإعطاء الثمن فی النسیئة کذلک، وفیما کان التعاطی من الطرفین یکون الوفاء بعدم الاسترجاع، وإبقاء مقتضی المعاملة.

فتحصّل من ذلک: أنّ الوجوب تعلّق بالوفاء بالعقود؛ أی العمل علی مقتضاها حسب اختلاف المقتضیات، لابإبقائها وعدم فسخها.

---

١. کتاب البیع؛١: ١٠٢ ـ ١١٩.

٢. للزوم المعاطاة.

التقريبات الثلاثة لإثبات اللزوم

فحينئذٍ نقول: يمكن تقريب دلالـة الايـة الكريمـة على اللزوم:

تارة بأن يقال: إنّ إيجاب الوفاء والإلزام بالعمل على مقتضـاها كنايـة عـن لـزوم العقد، وإنّما اُمر بـه إرشاداً إلى ملزومـه؛ بمعنى أنّـه اُنشى بهذا الكلام اللزوم للعقـود، كما في الإخبار عن الملزوم بإلقاء اللازم في الكنايات، فكما أنّ قولـه: «فـلان كثيـر الرماد» إخبار عن جوده الملزوم لـه عادة، يكون قولـه: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** كنايةً عن جعل اللزوم للعقود؛ لأنّ لزوم العمل بمقتضى العقد ملازم عرفـاً لخـروج زمامـه عـن يـد المتبايعين، وإلاّ فمع كون زمامـه بيدهما ـ إبقاءً وإزالةً ـ لـم يكونـا ملـزمين بالعمـل بمقتضاه.

فمن كان لـه عدم العمل على مقتضى عقده بمجرّد إنشاء كلمـة، لايكـون ملزمـاً بالعمل على طبق عقده، فقولـه: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** من قبيل إلقـاء الـلازم وإرادة الملـزوم، كسائر الكنايات.

واُخرى بأن يقال: إنّ إيجاب العمل والوفاء بالعقود إلـزام نحـو إلزامـات العقـلاء لا إيجاب تعبّدي متعلّق بعنوان «الوفاء» حتّى يكون المتخلّف عن العمل بالعقود مستحقّاً لعقابين؛ أحدهما: على غصب مال الغير، والثاني: على عدم الوفاء بعقده؛ فإنّـه بعيـد، فيكون قولـه ذلک نظير إلزام العقلاء، أو نظير إلزام العقل بردّ مال الغير إلى صاحبـه، إن قلنا: بعدم وجوبـه شرعاً، وإنّما غصبـه وحبسـه محرّم، لا ردّه واجب، ولازم هـذا الإلزام والإيجاب لزوم العقد بالتقريب المتقدّم.

والفرق بينهما: أنّ في التقريب الأوّل جعل اللازم كنايـة عن ملزومـه وإرشاداً إليـه، وفي الثاني يكون الإلزام ثابتاً للازم، ويثبت اللزوم بالملازمـة؛ لعدم الانفكاک بين لزوم العمل بالمقتضى، ولزوم العقد، أو للتنافي بين لزوم العمل وجواز العقد.

وثالثة بأن يقال: إنّ وجوب الوفاء مولوی شرعی؛ بحيث يعاقب المتخلّف على تركه بعنوانه.

فحينئذٍ قد يقال: إنّ إيجاب الوفاء بالعقد لأجل إيجاب مولوی آخر، متعلّق بإبقاء العقد، حتّى يدفع التنافی العقلائی بين إيجاب الوفاء، وجواز العقد وإباحة فسخه.

وهو بعيد غايته، ولا أظنّ التزامهم به؛ فإنّ لازمه وجوب إبقاء العقد والعمل بمقتضاه مع نفوذ الفسخ.

وقد يقال: إنّ لازم إيجاب الوفاء لزوم العقد وخروج زمام العقد عن يدهما؛ بالتقريب المتقدّم، والفرق بينه وبينهما واضح.

وعلى أیّ تقدير: يستفاد من الاية لزوم العقد معاطاة كغيرها.

والأقرب بحسب الجمود على اللفظ، هو الوجه الثالث.

ولعلّ الأقرب بحسب الاعتبار، وبعد ثبوت العقابين مع حبس مال الغير تخلّفاً عن مقتضى العقد، هو الوجه الثانی، سيّما مع حكم العقلاء بلزوم الوفاء بالعقود والشروط، ولا أظنّ التزام القوم بالوجوب الشرعی المولوی فی الوفاء بعقد البيع ونحوه.

وكيف كان: لايفترق الأمر على ما ذكرناه فی الاحتمالات الثلاثة؛ إذ على جميعها يثبت المطلوب.

عدم ورود إشكال الشبهة المصداقيّة وغيرها على التقريب المذكور

ثمّ على ما ذكرنا لايرد إشكال الشبهة المصداقيّة، الذی يرد على تقريب الشيخ الأنصاری ـ قدس سره ـ على ما يأتی؛[1] ضرورة أنّ المدّعی كون الاية مثبتة للزوم

---

١. انظر المكاسب: ٢١٥.

العقود، فكأنّه قال: «العقود لازمة» ومقتضى لزومها سقوط الفسخ عن التأثير، ودفع احتمال حلّ العقد به.

كما أنّ توهّم: أنّ مقتضى عقد البيع أنّ المبيع ملك للمشترى بالعوض، والقيام بهذا المقتضى بالتحفّظ عليه بإبقائه وعدم إزالته، وأمّا مقتضى الملك فهو أجنبى عن مورد العقد، والوفاء هو العمل بمقتضى العقد، لا مقتضى مقتضاه.[1]

مدفوع: بما مرّ من أنّ التسليم والتسلّم وعدم الاسترجاع ـ بعنوانه ـ من المقتضيات العرفيّة للعقد، فلو عقد البيع على عشرة أرطال، ولم يسلّمها خارجاً ولم يفسخ العقد، لايقال: «وفى بعقده» بلا شبهة، كما يظهر بالمراجعة إلى العرف والعقلاء.

نعم، التصرّف فى المبيع ونحوه أجنبى عن الوفاء بالعقد، فلزوم التسليم ـ المقتضى للعقد عرفاً ـ ملازم للزومه.

وربّما يتوهّم: أنّ الأمر بالوفاء بالعقود والشروط إمّا إرشاد إلى حسنه ورجحانه عقلاً ولدى العقلاء أو موعظة حسنة يثبت بها الاستحباب، ولاسيّما مع اختصاص الخطاب بـ«المؤمنين» و «المسلمين».[2]

وفيه: ـ مضافاً إلى عدم الحجّة على ترك حجّة ظاهرة بلا قرينة معتمدة، ومجرّد كون شيء حسناً لايوجب صرف الأمر عن الوجوب لو كان ظاهراً فيه كما هو المعروف، ولا صرفه عن الحجيّة كما عندنا، وبالجملة لايكون ذلك قرينة عقلائيّة ـ أنّ التخلّف عن العهود والعقود قبيح لدى العقلاء أيضاً، والعمل بمقتضاها لازم، وبعض العقود الجائزة لديهم كالوكالة والعارية سنخها مناسب للجواز، ولعلّ سنخها خارج عن سنخ المعاقدة والمعاهدة، لاتخصيص فى أمر قبيح.

---

۱ . المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۶ .

۲ . المحقق المامقانى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۸ .

نعم، لايبعد أن يكون ذلک الارتكاز العقلائى موجباً لترجيح الاحتمال الثـانى مـن الاحتمالات المتقدّمـة، كما أشرنا إليـه، واختصاص المؤمن والمسلم بالـذكر، لايـدلّ على الترجيح الاستحبابى لو لم يكن مشعراً بالوجوب.

تقرير اللزوم بناءً على كون مقتضى الوفاء بالعقود إبقاؤها

هذا كلّـه بناءً على ما هو التحقيق: من أنّ مقتضى العقود العمل بها أخذاً، وإعطاءً، وتسليماً.

وأمّا لو قلنا بأنّ مقتضاها هو إبقاؤها وعدم فسخها، فـيمكن أن يقـرّر اللـزوم بـأن يقال: إنّ عقد المعاطاة مثلاً لو كان جائزاً بحسب بناء العقلاء، لم يكن مانع مـن إلـزام الوفاء بـه وإيجابـه، وكان إيجاب الوفاء وتحريم الهدم دالّين على بقائـه على جـوازه شرعاً؛ للزوم كون متعلّق التكليف مقدوراً للمكلّف، ولا منافاة بين الحكم الوضعى ـ أى نفوذ الفسخ ـ وحرمتـه.

وأمّا لو كان لازماً لديهم، فلابدّ من جعلـه جائزاً شرعاً حتّى يصحّ التكليـف بـــه؛ فيرجع الأمر إلى أنّ الشارع جعل المعاطاة اللازمـة جائزة، ثمّ جعل فسـخها محرّمـاً، فأقدر المكلّف على التخلّف، ثمّ أوجب الوفاء، وهو ممّا لاتقبلـه الأذهان المستقيمـــة، ويردّه العقلاء.

فإذا دار الأمر بينـه وبين حمل الأمر بالوفاء على الإرشاد إلى اللزوم ـ بأن يقال: كأنّـه قال: «أوفِ بالعقد؛ لأنّـــه لاينهدم بالفسخ، والتخلّف غير ممكـن عنـدى» نحـو قولـه: «لاتصلّ فى وبر غير المأكول» أو «فى الدار المغصوبـة»، إرشـاداً إلـى عـدم صحّـتها، وعدم إمكان إيجادها ـ فالترجيح للثانى.

إن قلت: يمكن أن يجعل الأمر بالوفاء إرشاداً إلـى الجـواز؛ فـإنّ وجـوب الوفـاء وحرمـة نقض العقد لاتعقل إلاّ بأن يكون العقد جائزاً.

قلت: هذا أشبه شیء بالاُحْجیّة ولایقبله العقلاء؛ ضرورة أنّ بیان جواز العقود ـ أو جعله بلسان إیجاب الوفاء بها ـ من أقبح الکنایات وأفحش الاحاجی، ولایصدر من متعارف الناس.

مضافاً إلى أنّ الإرشاد إلى الجواز لایصحّ هاهنا؛ لأنّ الجواز لازم التحریم المولوی، ومع عدمه لایصحّ الإرشاد إلى الجواز، ومع سوق الکلام للحرمة المولویّة لایمکن أن یکون إرشاداً إلى الجواز؛ لأنّ الجمع بین الإرشاد والتحریم المولوی بکلام واحد کأنّه غیر ممکن، ولو أمکن لایحمل الکلام علیه إلاّ مع قیام القرینة.

مع أنّه لایدفع به الإشکال المتقدّم؛ أی جعل غیر المقدور مقدوراً، وجعل الحرمة له، ولا فرق فی استبعاده وعدم قبول الأذهان له بین کونهما فی کلام واحد، أو کلام متعدّد.

وبالجملة: إنّ الإرشاد إلى الجواز لایمکن إلاّ مع کون الوجوب مولویّاً، والجمع بین الإرشادیّة الطریقیّة، والمولویّة النفسیّة، لعلّه غیر جائز، ولو جاز لایخرج الجعل عن القبح العقلائی.

تقریر دلالة الایة على اللزوم بوجهین آخرین

ویمکن أن تقرّر الدلالة على اللزوم بوجهٍ آخر، وهو أنّ وجوب الوفاء مقتضٍ لحرمة نقضه ونکثه، والأمر بالشیء وإن لم یقتضِ النهی عن نقیضه عقلاً، فضلاً عن الضدّ الذی کالنقیض، لکن لایمکن إنکار الاقتضاء عرفاً؛ بمعنى أنّ لازم جعل الوجوب عرفاً تحریم النقض.

ثمّ إنّ حرمته تختلف عرفاً بحسب اختلاف الموضوعات، فحرمة نقض العهد استعملت فی معناها، وهو المنع، لکنّها تفید التکلیف عرفاً إن کان متعلّقها أمراً نفسیّاً، کحبس المبیع، وعدم تسلیمه، واسترجاعه، والوضع إن کان المتعلّق مناسباً له کالفسخ،

فكما أنّ النهى عن البيع ظاهر فى الإرشاد إلى الفساد، كذلك النهى عن الفسخ، من غير استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، وسرّ الحمل على الوضع هو السرّ فى حمل النواهى المتعلّقة بالمعاملات عليه.

وبالجملة: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** يفيد تحريم النقض، وتحريم الفسخ ظاهر فى سلب تأثيره.

ثمّ إنّ هذا الوجه إنّما يصحّ إن قلنا: بأنّ الوفاء أعمّ من إبقاء العقد، والعمل على سائر مقتضياته؛ من تسليم العوضين، وعدم الاسترجاع، دون ما لو قلنا: باختصاصه بإبقائه؛ بدعوى أنّه مقتضاه لا غير كما قيل.[1]

أو قلنا باختصاصه بغيره من الاثار؛ بدعوى أنّ الوفاء عرفاً هو العمل على مقتضاه؛ من التسليم ونحوه، وإبقاؤه ليس من مقتضياته عرفاً كما قوّيناه.

أمّا على الثانى: فواضح؛ لأنّ المفروض استفادة الوضع من تعلّق النهى بالفسخ، وهو فرع تعلّق الوجوب بالإبقاء.

وأمّا على الأوّل: فلأنّ إفادة الوضع ـ أى عدم تأثير الفسخ ـ بقوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بدعوى أنّه سيق لإفادة عدم تأثير الفسخ؛ بانتقال المخاطب من وجوب الوفاء إلى حرمة النقض، أى الفسخ، ومن حرمته إلى فساده وعدم تأثيره، كالأكل من القفا، وكالألغاز لايحمل عليه الكلام.

وأمّا إن كان المراد الأعمّ، فلايلزم ذلك وإن فهم منه، لكن مع ذلك فكون ذلك من الاستفادات العرفيّة محلّ إشكال ومنع، إلاّ أن يمنع الرجوع إلى العرف فى الاستفادات العقليّة بالملازمة.

ويمكن تقرير الدلالة بوجه آخر، وهو أن مقتضى إطلاق دليل وجوب الوفاء، حرمة

---

١ . المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ۶ .

التصرّفات الناقضة للعقد، لا مطلق التصرّفات حتّى يقال: «إنّ حرمتها ليست مقتضاه، بل مقتضى مقتضاه» فمن التصرّفات الناقضة الأخذ بعنوان التملّك وفسخ العقد، فإذا حرم هذا الأخذ، يستكشف منه عدم تأثير الفسخ العملى المبرز ببسط اليد للأخذ؛ إذ مع تأثيره لا وجه لحرمة الأخذ، لأنّه تصرّف فى ملكه.

لا يقال: إنّ كلامنا فى المعاطاة، وتأثير الفسخ العملى المعاطاتى أوّل الكلام.

لأنّا نقول: إنّ الكلام فى اللزوم بعد الفراغ عن صحّة المعاطاة، مع أنّ مورد الشكّ هو البيع المعاطاتى، الذى ادّعى الإجماع على بطلانه[1] أو جوازه،[2] ومثل الفسخ ليس داخلاً فى معقده، فهو صحيح على القواعد.

ويرد على هذا الوجه: أنّ الفسخ إن حصل على فرض تأثيره بأوّل وجود المبرز ـ وهو بسط اليد قبل وصولها إلى المال والتصرّف فيه ـ تكون حرمة التصرّف الواقع بعده غير ثابتة، ولايمكن إثباتها بالاية؛ لاحتمال حصول الفسخ بأوّل وجود المبرز.

وإن حصل بالتصرّف، فلا محالة وقع التصرّف فى مال الغير، وإثبات حرمته بالاية إن أمكن، لكن لاتستلزم الحرمة قبل تحقّق الفسخ اللزوم، كما هو واضح.

تقرير استدلال الشيخ الأعظم

واستدلّ الشيخ الأنصارى ـ قدس سره ـ للمقصود بوجه،[3] يمكن تقريره بما لايرد عليه بعض الشبهات، وهو أنّ المراد بوجوب الوفاء العمل بمقتضى العقد، فتحرم التصرّفات الناقضة لمقتضاه، كالأخذ للتملّك، وسائر التصرّفات الناقضة للعهد، ومنها التصرّفات الواقعة بعد الفسخ، وكان هذا لازماً مساوياً لدى العرف والعقلاء للزوم، وهو

---

۱. غنية النزوع: ۲۱۴.

۲. المكاسب: ۸۵ .

۳. المكاسب: ۲۱۵.

أمر يعتبره العقلاء عقيب الحكم التكليفی كسائر الوضعيّات؛ فإنّها أيضاً معتبرة عقيب الأحكام التكليفيّة، لا مجعولة أو معتبرة بالذات.

وعلى ما قرّرناه، لايرد عليه: أنّ العقد لايقتضی حرمة التصرّف، بل هی مقتضى مقتضاه؛ لما عرفت من أنّ المراد بالتصرّفات ـ ظاهراً بمناسبة استفادة الحكم من **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ـ هو التصرّفات الناقضة للعهد، كالتصرّف بعنوان الاسترجاع فی المعاملة، وتملّک ماله، ونحو ذلک، لابعنوان غصب مال الغير، والتصرّفات الناقضة منافية لمقتضى العقد بلا شبهة.

وكذا لايرد عليه: أنّ مقتضى انتزاعيّة شیء من شیءٍ صحّة حمل المنتزع على المنتزع منه؛ إذ تحقّق الأمر الانتزاعی بتحقّق منشئه، ومع تحقّقه تجب صحّة الحمل، كحمل الفوق على ما انتزعت منه الفوقيّة، وفی المقام لايصحّ انتزاع اللزوم من حرمة التصرّفات، وفی غير المقام أيضاً لايصحّ انتزاع الملكيّة من جواز التصرّفات مطلقاً، أو انتزاع سلبها من منعها مطلقاً.[1]

لما عرفت: أنّ المحتمل فی كلامه ـ بل ظاهر صدره ـ أنّ المراد بالانتزاع ليس على نحو الانتزاعات المعروفة، بل المراد منه اعتبار العقلاء شيئاً عقيب شیء.

مثلاً: أنّ الملكيّة لايعتبرها العقلاء كيفما اتفق وجزافاً، بل اعتبارها موقوف على أثر فی الجملة، وما لا أثر له مطلقاً يسقط عنه اعتبارها، فإذا سلبت آثار الملكيّة مطلقاً عن مال، وحرم على المالک جميع التصرّفات الحالية وغيرها، يسقط لدى العقلاء اعتبار الملكيّة له، ولو أُجيز لشخصٍ فی مالٍ جميع التصرّفات الوضعيّة والتكليفيّة، يعتبره العقلاء ملكاً له، لا أنّه تنتزع الملكيّة من التصرّفات أو جوازها، كانتزاع الفوقيّة والتحتيّة.

---

١ . المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ۶ .

وما ذكرناه وإن كان مخالفاً لظاهر ذيل كلامه ـ وهو أنّ الحكم الوضعى لامعنى له إلاّ ما انتزع من الحكم التكليفى ـ لكنّ التأمّل فى صدره وشتات كلماتهم، لعلّه يعطى عدم إرادتهم المعنى المصطلح فى الانتزاعيّات.

نقد الأجوبة عن إشكال كون الشبهة مصداقيّة

فالعمدة فى المقام هو الإشكال المعروف، وهو أنّ الشبهة مصداقيّة بعد الفسخ، فقد أجاب عنه المحقّقون بوجوه:

جواب المحقّق النائينى

منها: ما أفاده بعض الأعاظم ـ قدس سره ـ بما حاصله: أنّه بناءً على تأصّل الحكم الوضعى فى الجعل، يكون مفاد قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** أنّ العقد لازم، فيكون الأمر إرشاداً إليه، وبناءً على انتزاعيّته فمفاده وجوب الوفاء حتّى بعد الفسخ، ولازمه عدم تأثير الفسخ.

وتوهّم: «لزوم الشبهة المصداقيّة» مدفوع بأنّه بناءً على الانتزاعيّة لابدّ وأن يكون الحكم التكليفى المتأصّل على نحو يناسب الوضع، والمناسب أن يتعلّق الوفاء بالمعنى المصدرى؛ أى الالتزام والتعقيد، فإذا كان الالتزام بما التزم به واجباً، فمعناه أنّ كلّ واحدٍ من المتعاقدين ليس مالكاً لالتزامه الذى ملك صاحبه. انتهى.[1]

وفيه: أنّ البناء على تأصّل الوضع فى الجعل، لايوجب ظهور الاية فى الإرشاد إليه، كما أنّه بناءً على عدم التأصّل لا ملزم لرفع اليد عن ظاهرها؛ وحملها على ما يناسب الوضع، فكأنّه؛ فرغ من لزوم حمل الاية على ما يفيد اللزوم، ثمّ تفحّص عن تأويلٍ موجبٍ لانطباقها على اللزوم، أو كأنّ مفاد الاية الكريمة وظهورها تابعان لبنائنا.

---

١ . منية الطالب؛ ١: ۶۴ .

مضافاً إلى أنّـه على فرض تعلّق الأمر بالمعنى المصدرى، لايوجب ذلـك سـلب مالكيّـة الطرفين عن المعنى الوضعى، والإلزام التكليفى لو لم يدلّ على النفوذ ـ باعتبار أنّ التكليف يكشف عن القدرة على متعلّقـه ـ لايدلّ على سلب القدرة وضعاً.

مع أنّ وجوب الوفاء بالالتزام والتعقيد غير لزومهمـا، بـل لازمـه وجـوب الوفـاء بمقتضاهما، فحينئذٍ إن كان المراد كفايـة حصول المعنى المصدرى ـ الـذى هـو آنـى التحقّق ـ فى وجوب الوفاء مطلقاً، لزم وجوبـه حتّى بعد الفسخ المؤثّر، وهو ضـرورى البطلان.

وإن كان المراد وجوبـه مادام باقياً، ففيـه ـ مع عدم بقائـه ولو اعتباراً ـ أنّـه لـو سلّم ترجع الشبهـة إلى المصداقيّـة.

ولايذهب عليك أنّ ما ذكره غير ما ذكرناه فى تقريب الايـة بـالوجوه المتقدّمـة، فتدبّر.

الأجوبة الأربعة للمحقّق الشيرازى ـ قدس سره ـ

ومنها: ما ذكره بعض المحقّقين:

تارة: بأنّ العقد الذى يجب الوفاء بـه دائماً هو الإنشاء الذى أنشأه أوّلاً، وهو أمـر آنى التحقّق، غير قابل الارتفاع، فيجب الوفـاء بـه حتّـى بعـد بنـاء أحـدهما علـى الانتقاض وعدم العمل بمقتضاه، وهو المراد من اللزوم.[1]

وأُخرى: بأنّ المراد بالعقد هو سببـه، وهو موجود تدريجى غير باقٍ، نظيـر إخبـار العادل، فيجب الوفاء بـه والعمل على مقتضاه مطلقاً، وهـو المراد باللزوم.

أقـول: ما أفاده من الوجهين نظير ما ذكروا فى جواب استدلال القائل بأنّ المشـتقّ

---

١ . المحقق محمدتقى الشيرازى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧١.

حقيقـة فى الأعمّ بقولـه تعالى: **لاَيَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ**[١] ببيان: أنّ الظاهر وحدة ظرف الظلم وعدم النيل، فلابدّ من صدق الظالم على من قضى عنـه الظلم.

فأُجيب عنـه: بأنّ الحكم المستمرّ إنْ تعلّق بموضوع آنى الوجود، لابـدّ وأن يكـون تحقّق موضوعـه آناً مّا كافياً لترتّب الحكم المستمرّ عليـه، والظلم آنى الوجود غالبـاً، وعدم النيل مستمرّ الوجود، فلابدّ من رفع اليد عن الظهور المذكور بالقرينـة العقليّـة.

وفى المقام أيضاً يكون الإنشاء آنيّاً، واللفظ متصرّماً غير قابـل للبقـاء، ووجـوب الوفاء المترتّب على كلٍّ منهما مستمرّ، فالوجوب المستمرّ مترتّب على الموضوع الانى أو المتصرّم، فلا معنى لعدم الموضوع فى ترتّب الحكم المذكور.

ويدفع الجوابان: بأنّـه لاينبغى الإشكال فى أنّ الظاهر من نحو قولـه: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وجوب الوفاء بالعقد المفروض التحقّق، كما فى قولـه: **لاَيَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ** لكن فى الثانى على تسليم ما ذكر فيـه، قامت قرينـة عقليّـة على صرف ذلك الظهور، وأمّا فى المقام فلمّا كان لدى العقلاء ـ زائداً على الإنشاء واللفظ ـ عنوان اعتبارى آخر باقٍ فى ظرف الاعتبار، يرد عليـه الفسخ والحلّ ونحوهما، وقد عبّر عنه بقولـه تعالى: **أَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**[٢] حيث اعتبر للنكاح عقدة كالعقدة التى فى الحبل، كان زمـام إبقائها وحلّها بيد شخص.

وفى الروايات أيضاً ما يدلّ على هذا الاعتبار، كقولـه ـ عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»[٣] فلا محالـة يجب الأخذ بالظهور المذكور؛ إذ لا مانع منـه، ولا قرينـة لصرفـه عمّا هو المتفاهم عرفاً ولدى العقلاء.

---

١. البقرة / ١٢٤.

٢. البقرة / ٢٣٧.

٣. الكافى؛ ٥: ١٧٠.

مع أنّه لا معنى لوجوب الوفاء باللفظ أو بالإنشاء، بل ما هو الواجب هو الوفاء بالعقد الاعتبارى الباقى، ومع الفسخ يحتمل عدم بقائه وتأثير فسخه، فتصير الشبهة مصداقيّة.

وأجاب ثالثة: بأنّ الفسخ أيضاً يحتاج إلى موافقة المتعاقدين كالعقد.

ولو قيل باحتياج العقد فى البقاء إلى الطرفين.

قلنا: يكفى فيه الالتزام السابق من الفاسخ، فيضمّ إلى الالتزام المستمرّ من الطرف.[1]

وفيه: أنّ احتياج الفسخ إلى الطرفين إنّما يمكن دعواه إذا كان الفسخ معاملة جديدة وتمليكاً مستأنفاً، وهو غير صحيح كما لايخفى، وأمّا إذا كان عبارة عن حلّ المعاملة السابقة، فلا مجال لذلک؛ ضرورة أنّ رفع المعاهدة بعدم بقاء أحدهما أو كليهما على عهده، كما نرى فى الروابط، والعهود بين الدول؛ حيث أنّ إيجاد الرابطة يحتاج إلى توافق الطرفين، وقطع أحد الطرفين يكفى فى رفعها وفسخها.

وبالجملة: إنّ العقلاء يرون الفرق بين العقد والربط، وبين الفسخ والحلّ.

مع أنّ احتمال الفرق بينهما فى هذه الجهة يكفى فى صيرورة الشبهة مصداقيّة، فلابدّ من إثبات الاحتياج إلى الطرفين، وأنّى لنا به؟!

مضافاً إلى أنّ احتمال تأثير الفسخ شرعاً يكفى فى صيرورة الشبهة مصداقيّة، والتشبّث بحكم العرف فى بقاء العقد أوعدم تأثير الفسخ، رجوع عن هذا الوجه إلى وجه آخر آتٍ، وهو ما أشار إليه أيضاً.

وأمّا دعوى ربط الالتزام السابق بالالتزام المستمرّ، فممّا لايقبلها العقلاء، لالصيرورة مضمون الالتزامين مختلفاً، حتّى سيجاب: بأنّ الزمان غير دخيل فى مضمون

---

١ . المحقق محمد تقى الشيرازى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧١.

المعاملات، بل ظرف لوقوعها.[۱]

ولا لأنّ ربط الموجود بالمعدوم محال كما قيل،[۲] حتّى يقال فى دفعه: بأنّ ذلک ليس من قبيله، بل من قبيل ربط موجود سابق اعتبارى بموجود اعتبارى آخر، ولاإشكال عقلى فيه.

بل لأنّ الالتزام المعدول عنه لايصلح أن يكون طرفاً للعقد والربط، وليس المراد فى مثل المقام دفع الإشكال بأىّ نحو اتّفق، بل لابدّ من مساعدة العرف والعقلاء عليه.

فالعمدة فى الجواب عن الإشكال هو الوجه الاخر، وهو أنّ موضوع وجوب الوفاء العقد العرفى، وهو باقٍ مع الفسخ غير المؤثّر عرفاً، وإن كان مؤثّراً فى الشرع.

ومحصّل الكلام فيه: أنّه لا شبهة فى أنّ الموضوعات التكوينيّة المتعلّقة للأحكام، لاتنقلب عمّا هى عليها مع تصرّف الشارع، فإذا ورد: «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد: «لاتكرم الفسّاق منهم» لايكشف ذلک عن أنّ العالم هو العادل؛ لا شرعاً، ولا عرفاً، بل يكون ذلک تخصيصاً حكماً بلا ريب.

وقد قلنا فيما سبق: إنّ بعض الموضوعات المتعلّقة للحكم ـ إذا تصرّف الشارع فى حكمه ـ انقلب موضوعه عرفاً، كالباطل فى قوله تعالى: **لاَ تَأْكُلُوا أمْوَالَكُمْ...**[۳] إلى آخره، فإنّه وإن كان عرفيّاً، إلاّ أنّه ينقلب عرفاً إلى غير الباطل إذا جعله الشارع مؤثّراً.

مثلاً: أنّ الفسخ إذا كان فى العرف غير مؤثّر يعدّ لغواً وباطلاً؛ لأنّ مفهوم «الباطل»

---

۱ . المحقق محمد تقى الشيرازى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷.

۲ . المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷.

۳ . النساء / ۲۹.

عبارة عمّا لا أثر لـه، فإذا جعلـه الشارع مؤثراً يخرجـه بذلك عن عنوان «الباطـل»؛ لأنّ فى خروج الشىء عنـه يكفى ترتّب أثر عليـه فى الجملـة، ولايجب أن يكون ذا أثر بجميع الاعتبارات؛ وفى جميع الأوعيـة، فالبطلان متقوّم بعدم كـون شـىء ذا أثـر بوجـه، ومقابلـه غير الباطل؛ وهو ما يكون مؤثّراً فى الجملـة.

كما أنّ الأمر كذلك فى سلب الماليّـة وثبوتها، فـإنّ الأوّل متقـوّم بسـلب الأثـر مطلقاً، وما لا رغبـة فيـه مطلقاً لايعدّ مالاً، وثبوتها مقابل ذلك، ومتقوّم بثبوت الأثـر فى الجملـة، وتحقّق الرغبـة فيـه كذلك.

إذا عرفت ذلك: فيقع الكـلام فـى أنّ الموضـوعات الاعتباريّـة ـ كالعقـد، والعهـد، والملكيّـة، والزوجيّـة، وأمثالهاـ ممّا اعتبرها العقلاء ملحقة فيمـا ذكـر بالموضـوعات التكوينيّـة، فلايصير حكم الشـارع موجبـاً لانقلابهـا، ويكـون تصـرّفه تخصيصـاً، أو ملحقـة بالباطل ونحوه، ويكون تصرّفـه موجباً للانقلاب، وخـروج الأمـر الاعتبـارى عمّا هو عليـه، بأن يقال: إنّ منع الشارع عن بيع ـ كالبيع الربوى ـ يخرجـه عن صدق عنوان «البيع» عليـه؛ لأنّ سلب النقل شرعاً يوجب عدم اعتبار العقلاء النقل والتبادل، فصار موجباً لانقلاب الموضوع، لا التخصيص الحكمى؟

فحينئذ لو شككنا فى اعتبار الشـارع أمـراً فـى المعـاملات، أو فـى منعـه عـن معاملـة، أو شككنا فى أنّ الفسخ مؤثّر لدى الشـارع؛ تصـير الشـكوك موضوعيّـة، لايصحّ معها التمسّك بعموم الأدلّـة وإطلاقها.

ففى المقام لو قلنا بأنّ البيع العرفى يصير بسبب الفسخ المؤثّر شرعاً منفسخاً، ويصير اعتبار البقاء وعدم الانفساخ بـه ـ بواسطـة حكم الشارع ـ منقلباً إلى عدمـه عرفـاً، تصير الشبهـة مع الشكّ فى التأثير موضوعيّـة.

ولو قلنـا ببقاء الاعتبار العرفى؛ وأنّ الفسخ ـ على فرض تأثيره شرعاً ـ مـن قبيـل

التخصيص الحكمى، خرجت الشبهة عن الموضوعيّة.

ومع الشكّ فى كونه من أىّ القبيلين، تصير الشبهة أيضاً موضوعيّة.

ثمّ لايبعد أن تكون الأُمور الاعتباريّة ملحقة بالتكوينيّة؛ فإنّ نهى الشارع وردعه عن معاملة لايوجب سلب اعتبار العقلاء إيّاها، كما ترى أنّ بيع آلات اللهو والخمر والبيع الربوى بيع حقيقة لدى العقلاء، واعتبار النقل والانتقال حاصل.

والفرق بينها وبين الباطل الذى رجّحنا خروجه عن عنوانه بالجعل الشرعى واضح؛ فإنّ الباطل هو ما لا أثر له مطلقاً، ومع جعله مؤثّراً تبدّلت اللامؤثّريّة إلى المؤثّريّة، ولاسيّما مع تبعيّة أُمّة كبيرة للجاعل الشارع، فلا معنى لصدق «الباطل» عليه مع كونه مؤثّراً.

وأمّا البيع ونحوه من المعاملات العقلائيّة، فلايتقوّم إلاّ باعتبار التبادل لدى العقلاء، وهو حاصل فى محيط العقلاء، ولايمكن للشارع سلب اعتبارهم المنوط بالمبادى التكوينيّة، ومع عدم سلبه تصدق العناوين المطلوبة عليه.

فالبيع الربوى بيع حتّى فى بلاد المسلمين، وحكم الشارع بفساده لم يخْرجه عن التبادل العرفى، فلا محالة يكون ردع الشارع بمنزلة التخصيص، كالتخصيص فى الأحكام المتعلّقة بالموضوعات التكوينيّة.

جواب المحقّق الاصفهاني عن الشبهة

وربّما يقال: ـ فراراً عن التخصيص، وعن صيرورة الشبهة مصداقيّة، بعد بيان أنّ موضوع الحكم ليس أمراً واقعيّاً، حتّى تكون موارد الاستثناء من قبيل تخطئة العرف، بل هو اعتبارى، والمراد بالاعتبار هو اعتبار العرف الذى لا واقع له إلاّ ذلك ـ ما حاصله: يبقى الكلام فى كون تمام موضوع الحكم هو الشىء باعتبار العرف، أو باعتبار الشرع؟

وبعبارة أُخرى: هل المعتبر باعتبار العرف أُخذ بنحو الموضوعيّة للحكم، أو بنحو المعرّفية لما هو كذلك باعتبار الشرع؟

والصحيح هو الثاني؛ إذ على الأوّل يلزم كون موارد الاستثناء تخصيصاً حكميّاً، لاتقييد الموضوع وأخذ الموضوع العرفي في مقام الإثبات بنحو المعرّفية للموضوع الشرعي؛ للتلازم الذي يراه الشارع بين العهد العرفي والشرعي، فيكون الاستثناء تخصيصاً في هذه الملازمة، لاتخطئة لنظر العرف، ولاتضييقاً لدائرة الموضوع الحقيقي، ولاتخصيصاً حكمياً.[1] انتهى.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ هذا مجرّد تصوّر وتخيّل لايساعده العرف والعقلاء، ولاتساعده ظواهر الأدلّة؛ ضرورة أنّ موضوعات الأحكام في المقام كموضوعاتها في سائر المقامات، فكما لا اصطلاح للشارع الأقدس في التكوينيّات، لا اصطلاح له في الاعتباريّات، فليست العقود الشرعيّة غير العقود العرفيّة ماهيّة ومفهوماً.

والظاهر من الأدلّة ترتّب الحكم على الموضوع العرفي في التكوينيّات والاعتباريّات، وأخذ الموضوع العرفي معرّفاً إلى الموضوع الشرعي مخالف للظواهر لأنّ أخذ كلّ عنوان موضوعاً لحكم ظاهر في موضوعيّته، والحمل على المعرّفية يحتاج إلى قرينة عقليّة، أو لفظيّة، ومجرّد استبعاد التخصيص لايصير قرينة. ـ أنّ أخذ الموضوعات العرفيّة معرّفات إلى الموضوعات الشرعيّة، لازمه عدم تعلّق الحكم بالمعرّف ـ بالكسر ـ وتعلّقه بالمعرّف ـ بالفتح ـ فيرجع الأمر بالاخرة إلى وجوب الوفاء بالعقد الشرعي، فعاد محذور التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ضرورة حصول الشكّ في الموضوع من الشكّ في اعتبار أمر شرعي فيه، ومن الشك في نفوذ الفسخ.

---

١. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧.

مع أنّ التخصیص فی الملازمة المذکورة یلازم التضییق فی الموضوع الحقیقی؛ لأنّ الموضوع الحقیقی ـ بعد تخصیص الملازمة ـ إمّا موافق للموضوع العرفی، وهو خلف أو مخالف له، والمخالفة لاتمکن إلاّ بقید موجب للامتیاز.

مع أنّ جعل الحکم للموضوع الواقعی بمعرّفیة الموضوع العرفی، لایجتمع مع کون النظر إلی جعل الملازمة؛ لعدم إمکان الجمع بین النظر الالی والاستقلالی.

ومع تسلیم إمکانه، لابدّ من قیام قرینة علیه، وإلاّ لا یحمل الکلام علیه.

ولو أراد بما ذکر أنّ الشارع لمّا رأی الملازمة بین الموضوع العرفی والشرعی، علّق الحکم علی العرفی؛ للتلازم المذکور، لصار الاستثناء تخصیصاً حکمیّاً، وقد فرّ منه، بل مع رؤیة الملازمة واقعاً یکون الاستثناء نسخاً لاتخصیصاً.

ولو رجع کلامه إلی أنّ الأحکام متعلّقة بالموضوعات العرفیّة، ویستکشف منه أنّ الموضوع الشرعی عین العرفی، فهو صحیح معقول، موافق للظواهر والاعتبار، لکن لازمه التخصیص الحکمی، وهو یفرّ منه.

والفرق بینه وبین سابقه: أنّ فی هذا الوجه لاتدّعی ملاحظة الشارع التلازم بینهما، ولیست نکتة الجعل ذلک، بل الجعل القانونی فیه کسائر المجعولات القانونیّة.

نعم، لو کان مفاد الأدلّة جعل نفس الملازمة المذکورة ابتداءً أو الإخبار عنها، کان الاستثناء تخصیصاً فی الملازمة، ویصحّ التمسّک بالعامّ فی مورد احتمال التخصیص، لکنّه خلاف الظواهر جدّاً.

فتحصّل ممّا ذکرناه: أنّ الموضوعات الاعتباریّة ملحقة بالموضوعات الخارجیّة.

نعم، یفترقان من جهة اُخری، وهی أنّ الخارجیّات لاتختلف باختلاف الاعتبار، وأمّا الاعتباریّات فیمکن اختلافها باختلافه.

مثلاً: يمكن أن يعتبر الشارع النقل والانتقال فی خصوص البيع غير الربوی، فتكون تخصيصاتـه تخصّصات بملاحظـة اعتباره، وهو لاينافی أن يكون التخصيص حكميّـاً بلحاظ اعتبار العقلاء.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحكم العامّ القـانونی متعلّـق بـالعقود العرفيّـة، وكانـت الإرادة الجديّـة مخالفـة للاستعماليّـة، كما فی سائر التخصيصات، لكنّ إخراج العقود باعتبار عدم اعتبار النقل فيها شرعاً، فالاستثناء تخصـيص حكمـی بلحـاظ محـيط العـرف، وتخصّص بلحاظ محيط الشرع واعتباره.

وهذا سالم من الإشكالات المتقدّمـة، من غيـر لـزوم التخصـيص المسـتنكر؛ أی تنفيذ اعتبار العرف موضوعاً، ثمّ التخصيص حكماً، وإن أمكـن دفـع الاسـتنكار بـأنّ السكوت عـن اعتبـارات العـرف وعـدم الـردع، غيـر الاعتبـار المسـتقلّ موضـوعاً، والتخصيص حكماً، والمستبعد أو المستنكر ـ على فرضـه ـ هو الثانی دون الأوّل.

ثمّ على ما ذكرناه يصحّ التمسّک بالعامّ فی مورد الشـکّ فـی تـأثير الفسـخ؛ لأنّ مايضرّ بالتمسّک بـه هو التخصّص العرفی لا الشرعی، فالعـامّ متّبـع مـع الشـکّ فـی التخصيص، وإن كانت نتيجـة التخصيص التخصّص بلحاظ الشرع.

الوجه الأخير فی جواب الشبهة

وهاهنا وجـه آخر لدفع إشكال الشبهـة المصداقيّـة، وهـو أنّـه لاريـب فـی أنّ تلک الأُمور الاعتباريّـة لا واقعيّـة لها إلاّ فی أُفق الاعتبار، وإن كان اعتبارها اعتبـار أمر فی الخارج، فتعتبر الملكيّـة والزوجيّـة خارجاً للمالک والزوج، لكن لايلزم منـه كونها محقّقـة مع قطع النظر عن الاعتبار.

كما أنّـه لا شبهـة فی أنّ ردع الشارع عن أمر اعتباری عقلائـی، لايكـون مـؤثّراً تكويناً فی رفع اليد عن اعتبارهم، بل ربّما يكون ردعـه مؤثّراً لأجـل تحقّـق مبـادی

وخصوصيّات، وربّما لايكون كذلك.

فمن الأوّل: نكاح بعض المحارم، الذى لولا ردع الشارع كان جائزاً لدى العرف، والطلاق بشرائطه المقرّرة، حيث تكون تلك الشرائط شرعيّة، واتّبع المسلمون الشريعة فى الاعتبار.

ومن الثانى: البيع الربوى، وبيع آلات اللهو والقمار ونحوها؛ ممّا يعتبرها العقلاء حتّى بعد ردع الشارع.

وبالجملة: ليس مجرّد ردع الشارع موجباً لانقلاب اعتبار العقلاء، ولو فرض تأثيره فلا إشكال فى أنّ المؤثّر هو الردع الواصل لا الواقعى؛ فإنّه غير صالح لقطع اعتبارهم، فلو فرض أنّ الشارع بحسب الواقع جعل الفسخ مؤثّراً، ولم يصل إلى العقلاء، لاينقطع اعتبارهم لبقاء العقد ولو مع احتمال تأثيره شرعاً، فالموضوع العرفى باقٍ قطعاً، والشبهة ليس مصداقيّة، فيصحّ التمسّك بالعامّ لدفعها.

إن قلت: ما الفرق بين المقام، وعنوان «الباطل» حيث اعترفت بأنّه مع احتمال كون الفسخ مؤثّراً صارت الشبهة مصداقيّة فى قوله تعالى: **لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** ؟![1]

قلت: الفرق أنّ «الباطل» عنوان انتزاعى من منشأ واقعى، وعناوين المعاملات اُمور اعتباريّة، لا انتزاعيّة، فللباطل واقعيّة بواقعيّة منشأ انتزاعه، وهو ما لا أثر له بحسب الواقع وبحسب جعل العقلاء والشارع، فإن كان شيء ذا أثر واقعاً ـ ولو بنظر طائفة من العقلاء، أو بحسب جعل الشارع الأقدس ـ لايكون باطلاً ولغواً، بل يكون حقّاً، وهذا أمر واقعى، تصير الشبهة مع احتمال تحقّقه مصداقيّة.

وبالجملة: الباطل ما هو مسلوب الأثر بالسلب الكلّى واقعاً، وماله أثر جزئى

---

۱. النساء / ۲۹.

معتدّ بـه لايكون باطلاً ولغواً، فللباطل وجود واقعى ولو بوجود منشئـه، مع قطع النظر عن اعتبار العقلاء، بخلاف الأُمور المتقوّمـة بالاعتبار؛ فـإنّ واقعيّـتها بـه، فلايـدفع الاعتبار العقلائى باحتمال الردع، بل لايدفع كثيراً ما بوصول الردع أيضاً، كمـا أشـرنا إليـه.[1]

❊ ❊ ❊

ملزمات المعاطاة

تأسيس الأصل على القول بالملک

وموضوع البحث فيها إنّما هو بعد البناء على عدم لزومها فى الجملـة، سواء قلنـا بالملک أم الإباحـة.

أمّا على القول بالملک: فالأصل فيها اللزوم بالأدلّـة المتقدّمـة؛ لما قرّر فـى محلّـه من جواز التمسّک بإطلاق مثل: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فيما عدا مورد تيقّن الخروج.

ومحصّلـه: أنّ لمثل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ـ مضافاً إلى عمومـه الأفرادى ـ إطلاقاً يسـتفاد منـه ومن مقدّمات حكمـة قرّرها المحقّق الكركى؛ من لزوم اللغويـة، وتبعـه غيـره،[2] استمرار الحكم.

فقولـه: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ـ عموماً وإطلاقاً ـ بمنزلـة قولـه: «أوفوا بكلّ عقد مستمرّاً» أى يكون وجوب الوفاء بـه مستمرّاً.

وهذا الإطلاق متفرّع على العموم؛ فإنّ حكم العامّ موضوع الإطلاق، ولازم التفرّع

---

۱ . كتاب البيع؛ ۱: ۱۸۵ ـ ۲۰۷.

۲ . فوائد الأصول؛ ۴: ۵۳۵.

أنّ تخصیص العامّ رافع لموضوع الإطلاق، لا مخالف لأصالة الإطلاق، وتقیید الإطلاق لایوجب تخصیص العموم، فمع الشکّ فی خروج فرد من العامّ، یکون المرجع لرفعه أصالة العموم.

ومع الشکّ فی خروج فرد فی قطعة من الزمان، یکون المرجع أصالة الإطلاق لا العموم.

ومع الشکّ فی الأقلّ والأکثر من خروج القطعات، یدفع الشکّ فی الزائد بأصالة الإطلاق.

المرجع عند تلف العینین علی القول بالملک

ففی المقام لمّا قام الإجماع ـ فرضاً[۱] ـ علی عدم لزوم المعاطاة، والمتیقّن منه عدم لزومها مادام بقاء العینین، لایکون الإجماع مخصّصاً للعموم، بل مقیّداً للإطلاق، وفی مقدار الزائد من المتیقّن تکون أصالة الإطلاق رافعة للشکّ.

فما ذکره الشیخ الأنصاری ـ قدس سره ـ هاهنا، موافق للتحقیق وإن لم یذکر وجهه، وأمّا ما ذکره فی الخیارات فمنظور فیه والتفصیل یطلب من مظانّه.[۲]

***

أنّه یتصوّر ورود العامّ علی أنحاء:

فتارة: یلاحظ المُتکلّم الأزمنة مُستقلة علی نحو العامّ الاُصولیّ مثل: «أکرم العلماء فی کل یوم».

---

۱. المکاسب: ۸۵.

۲. کتاب البیع؛ ۱: ۲۷۳ ـ ۲۷۴.

وحينئذ: قد يكون الظرف مُتعلّقاً بالهيئة؛ أي يجب في كلّ يوم إكرام العلماء، وقد يكون مُتعلّقاً بالمادّة؛ أي الإكرام في كلّ يوم واجب، وقد يكون مُتعلّقاً بالموضوع بنحو من التأويل؛ أي يجب إكرام العلماء الكائنين في كلّ يوم، وقد يكون مُتعلّقاً بالنسبة الحكميّة؛ أي ثبوت وجوب إكرام العلماء في كلّ يوم.

وهذه التراكيب وإن كانت مُتصوّرة لكنّها مجرّد تصوّر، وإلاّ فالظاهر من القضايا ـ لو خلّيت عن القرائن ـ هو كون الظرف مُتعلّقاً للنسبة الحكميّة، فقوله: «أكرم العلماء في يوم الجمعة» كقوله: «جاءني العلماء في يوم الجمعة» الظاهر منه أنّ يوم الجمعة ظرف إكرامهم ومجيئهم؛ أعني الإكرام والمجيء المُنتسبين إليهم بما أنّهما منتسبان إليهم.

وتارة: يلاحظها بنحو العامّ المجموعيّ.

وثالثة: يلاحظ الزمان مُستمرّاً على نحو تحقّقه الاستمراريّ كقوله: «أوفوا بالعقود مُستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء في كلّ يوم مُستقلاً، ولا بنحو العامّ المجموعيّ، حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده.

بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مُستمرّاً؛ بحيث لو وفى المُكلّف إلى آخر الأبد يكون مُطيعاً إطاعة واحدة، ولو تخلّف في بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة لا بطلب مُستقلّ أو مطلوبيّة مُستقلّة، بل بالطلب الأوّل الذي جعل الحكم كلازم الماهيّة للموضوع، فلو قال المولى: «لاتهن زيداً» فترك العبد إهانته مُطلقاً كان مطيعاً له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتُكثّرة المُستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.

وتأتي فيه وفيما قبله التصوّرات المُتقدّمة؛ أي كون القيد للهيئة أو المادّة أو الموضوع أو لنسبة.

ورابعة: يُستفاد الاستمرار والدوام بنحو الاستمرار المُتقدّم من مقدّمات الحكمة وصون كلام الحكيم عن اللّغوية، كقوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُود** بناءً على استفادة هذا النحو من الاستمرار منه، كما أشار إليه المُحقّق الكركيّ[۱] وتبعه غيره.[۲][۳]

* * *

بقى شيء، وهو دعوى انصراف الأدلّة عن العقود المنشأة بالكنايات، بل بالمجازات، وعدم شمول العمومات لها؛ لخروجها عن الأسباب المتعارفة.

وهى فى العمومات غير وجيهة؛ للزوم حمل «اللام» فى **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** على العهد، وهو فى غاية البعد، وقد فرغنا فى محلّه من عدم احتياج العمومات إلى مقدّمات الحكمة.

وأمّا الإطلاقات، فانصرافها ليس بذلک البعد، وإن أمكن دفعه: بأنّ المناسبة بين الحكم والموضوع توجب التوسعة إلى كلّ تجارة وبيع؛ لأنّ ما هو موضوع الحلّ هو البيع المسبّبى، والتجارة كذلک، وآلات الإنشاء لا دخالة لها فى الحلّ والحرمة، كما أنّ فى عرف العقلاء لا اعتناء بالالات، بل المنظور إليه بينهم هو العهود والعقود والتجارات.

مضافاً إلى ما قلناه فى آية التجارة عن تراضٍ: من استشعار العلّية من قوله: **بِالْبَاطِلِ** ويقابله الحقّ، فكأنّه قال: «إنّ التجارة عن تراضٍ حقّ، فيحلّ أكل المال

۱. جامع المقاصد؛ ۴: ۳۸.

۲. فوائد الاصول؛ ۴: ۵۳۵ ؛ حاشية السيد اليزدى على المكاسب: ۴۸ .

۳. الاستصحاب: ۱۸۹ ـ ۱۹۰.

بها»، فعليه يؤكّد الإطلاق، بل يعمّم التعليل، فتدبّر جيّداً.[1]

* * *

فقوله: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** يدلّ بنفسه على أنّ كلّ من وجد فى الخارج وكان مؤمناً، يجب عليه الوفاء بكلّ عقد صدر منه فى ظرف تحقّقه، وهو حجّة على كلّ من اطلع عليه ومخاطب به فى ظرف وجوده فى عمود الزمان.

فإن قلنا: بأنّ الدليل على الاستمرار هو السكوت فى مقام البيان، فالظاهر تقدّم النسخ على التخصيص، بالبيان الذى ذكرناه فى دوران الأمر بين التخصيص والتقييد.[2]

* * *

هل العموم باعتبار الأنواع أو الأصناف أو الأفراد؟

وعلى أيّ حال: فالظاهر من قوله: «كلّ عقد...» هو العموم الأفرادى، كالأشباه والنظائر، وظاهر ذيلها كون العقد ذا فرد صحيح وفاسد فعلاً، فلو أخذنا بظهور الصدر، لابدّ من التصرّف فى الذيل؛ بحمله على الفرض والتقدير، وهو خلاف الظاهر جدّاً، فالأولى رفع اليد عن ظهور الصدر فى العموم الأفرادى.

لكن لم يتّضح رجحان الحمل على الصنف عند دوران الأمر بينه وبين النوع، مع أنّ الارتكاز العرفى وشيوع الاستعمال، يقتضيان الحمل على النوع، ولهذا قد يحتمل فى قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وجوب الوفاء بأنواعها، فى قبال من قال: بظهوره فى

---

١. كتاب البيع؛ ١: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

٢. التعادل و الترجيح: ٨٤ ـ ٨٦.

الأفراد[1] ولم أرَ احتمال الصنف فى كلماتهم.

وبالجملة: إنّ العقود بحسب المتعارف تارةً يراد بها الأفراد، وهو الظاهر ابتداءً، ومع قيام قرينة على عدم إرادتها تحمل لدى العرف على الأنواع، والحمل على الأصناف يحتاج إلى دليل، ولم يتّضح وجه جزم الشيخ ـ قدس سره ـ بذلک مع كونه بصدد بيان نفس القاعدة لا مدركها.

والظاهر منها أنّ الصلح مثلاً لمّا لم يكن بنفسه موجباً للضمان، لايدخل فى أصل القاعدة ولو اقتضى صنف منه ذلک، وكذا الهبة، والبيع لمّا كان بنفسه موجباً للضمان، ففاسده موجب له، ولوفرض أنّ بعض‌أصنافه ولوبواسطة الشرط لايوجبه.

ولو قيل: لا داعى للحمل على خصوص النوع أو الصنف، بل يمكن أن‌يقال: إنّ ألفاظ العموم تدلّ على تكثير المدخول بأىّ كثرة ممكنة نوعاً، وصنفاً، وفرداً، ومع عدم إمكان التكثير الفردى، يؤخذ بغيره، وينتج الشمول للأنواع والأصناف.

ولعلّه الظاهر من الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ حيث قال: إنّ العموم ليس باعتبار خصوص الأنواع[2] فإنّه ظاهر فى أنّه باعتبار الأعمّ منها ومن الأصناف.

يقال: إنّه أيضاً خلاف الظاهر؛ ضرورة أنّ الظاهر من مثل «كلّ عقد كذا» أو مثل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** خصوص التكثير الأفرادى، فإنّ العقد عبارة عن نفس الطبيعة، والألفاظ الدالّة على الكثرة تكثّرها، ولا دلالة فيها على النوع والصنف وكثرتهما، ولو منعه مانع منه يحمل على الأنواعى منه عرفاً.

بل ربّما يقال: إنّه لخصوص التكثير النوعى كما قالوا فى **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**.

مع أنّ لازمه فى كثير من الموارد تكثّر الحكم وتكرّره، وهو ممّا لم يلتزمه أحد،

---

۱ . المحقق المامقانى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۹ .

۲ . المكاسب: ۱۰۲.

فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» وقلنا بالتكثير الأفرادى والأنواعى والأصنافى، يتعلّق الحكم بالأفراد؛ لأجل الانحلال، وعلى عنوان الأنواع، وعلى عنوان الاصناف، فإن كان زيد فرداً منه، وتحت صنف، وصنف صنف، كان اللازم منه وجوب إكرامه تارة: باعتبار كونه فرداً من العالم، وأُخرى: باعتبار كونه تحت صنف، وثالثة: باعتبار كونه تحت صنف صنف، وهو كما ترى.

مضافاً إلى أنّ التكثير الكذائى، مستلزم للحاظ نفس الطبيعة بما هى، ولحاظها مع الخصوصيّات المنوّعة والمصنّفة فى عرض واحد وبنحو الاستقلال، حتّى تتكثّر بورود ألفاظ التكثير من جميع الجهات، وهو على فرض إمكانه خلاف وجدان المستعملين.

ثمّ إنّ لازم التكثير النوعى والصنفى فى المقام، وقوع التعارض بين أصل القاعدة وعكسها فى مثل عارية الذهب، والفضّة، والصلح غير المجّان؛ لأنّ مقتضى شمول الصنف ضمان الفاسد منه، ومقتضى شمول النوع عدم الضمان، فيدخل الفرد باعتبار الصنف فى الأصل، وباعتبار النوع فى العكس، فيتعارض الحكمان.

هذا لو قلنا بأنّ قضيّة العكس أيضاً حكم اقتضائى سالب للضمان اقتضاءً.

وأمّا لو قلنا: بأنّ سلب الضمان فيه لعدم اقتضائه، فلايأتى ما ذكر.[1]

* * *

ثمّ لو قلنا وسلّمنا: بأنّ النسبة بين العقد السببى والمسبّبى نسبة المصدر واسمه، يمكن الخدشة فى دعوى كون إمضاء أحدهما إمضاء الاخرـ على ما ذهب إليه: من أنّ المناط فى كون إمضاء اسم المصدر إمضاء المصدر وحدتهما ذاتاًـ بأن يقال:

---

١. كتاب البيع؛ ١: ٣٩٨ ـ ٤٠٠.

لاشبهة فی أنّ المصدر واسمه مختلفان عنواناً ومفهوماً واعتباراً، کما صرّح هو بتباینهما،[1] فحینئذٍ نقول: إنّ أدلّة الإنفاذ من الإطلاق والعموم، إنّما تعلّقت بالعناوین أو المصادیق الذاتیّة، لا المصادیق مع کلّ ما یتّحد معها:

أمّا المطلقات فواضح؛ لأنّ فی قوله تعالی: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**[2] مثلاً إنّما جعل الحلّیة ـ لو فرض کونه فی مقام الجعل ـ علی طبیعی البیع وماهیّته المطلقة، لا علی الأفراد، وإنّما یحکم بحلّیة الأفراد؛ لکون الماهیّة موجودة بعین وجودها؛ لا لکون متعلّق الحکم هو الأفراد.

وأمّا فی العمومات نحو: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فإنّ العقد عبارة عن نفس الطبیعة، والدالّ علی الکثرة ـ کالجمع و «اللام» ـ یدلّ علی کثرة نفس الطبیعة.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الوفاء متعلّق بالأفراد الذاتیّة للعقد، لا بها.

وما یتّحد معها، فإذا فرض کون المطلقات والعمومات بصدد تنفیذ المعاملات المسبّبیة ـ أی حاصل المصدر علی زعمه ـ فلایکون إمضاء اسم المصدر إمضاء المصدر؛ لأنّ متعلّق الإمضاء عنوان اسم المصدر، وهو یخالف المصدر ویباینه عنواناً ومفهوماً، والاتحاد الخارجی لایفید بعد الاختلاف فی المتعلّق.

ألا تری: أنّه لو قیل «اسم المصدر لایکون منتسباً إلی فاعل» لایسری هذا الحکم إلی المصدر، لمکان اتحادهما خارجاً؛ لأنّ الحکم تعلّق علی مورد الاختلاف؛ أی الماهیّة والعنوان، والتشبّث بالاتحاد الخارجی غیر مفید.

والإنصاف: أنّ ما أفاده تبعید للمسافة، مع عدم صحّته فی نفسه، ولایحتاج تصحیح الدعوی إلی تلک التکلّفات، فتدبّر.

---

۱. الآملی؛ المکاسب و البیع (تقریرات المحقق النائینی)؛ ۱: ۱۱۴.

۲. البقرة / ۲۷۵.

ثمّ إنّـه بما ذكرناه يظهر النظر فيما رامـه في الأُصول، وبنى على هذا المبنى غيـر المسلّم، وهو إدخال المعاملات ـ على فرض وضعها للمسبّبات ـ في النزاع في بـاب الصحيح والأعمّ، [1] فراجع. هذا كلّـه هو الكلام في مقام الثبوت والتصوّر. [2]

❊ ❊ ❊

أنّ الأحكام الشرعيّة القانونيّة المترتّبة على موضوعاتها على قسمين:

أحـدهما: الأحكام الإنشائيّة، وهي التي أُنشِئت على الموضوعات ولم تبقَ علـى مـا هـي عليه في مقام الإجراء، كالأحكام الكلّيّة قبل ورود المقيّدات والمخصّصات ومـع قطـع النظـر عنهما، أو لم يئِن وقت إجرائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصـر ـ عجّـل اللّـه فرجه ـ ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح [تقتضيها] [العناية الإلهيّة].

ثانيهما: الأحكام الفعليّة، وهي التي آنَ وقت إجرائهـا، وبلغـت موقـع عملهـا بعـد تماميّة قيودها ومخصّصاتها، فـ **أوفوا بالعُقود** بهذا العموم حكم إنشائيّ، والذي بقي بعد ورود المُخصِّصات عليه بلسان الكتاب والسُّنّة هو الحكم الفعليّ. [3]

❊ ❊ ❊

من بعض الأعاظم ـ قدس سره ـ فإنّه بعد تقسيم العقود إلى الإذنيّـة، والتنجيزيّـة، والتعليقيّـة، اختار عدم جريان أصالـة اللزوم في الإذنيّـة؛ بدعوى أنّها متقوّمـة بالإذن، ومع رجوعـه عنـه لا معنى لبقائها.

---

١ . الكاظمي؛ فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني)؛ ١: ٨١ ـ ٨٢ .

٢ . كتاب البيع؛ ١: ٨٢ ـ ٨٣ .

٣ . مناهج الوصول؛ ٢: ٢٤ ـ ٢٥.

بل فی الحقیقة لیست هی عقوداً، وخروجها عن **أَوْفُوا بِالعُقُودِ** من قبیل التخصّص، وقد مثّل للعقود الإذنیّة بالعاریة، والودیعة، والوکالة، والمضاربة.

أقول یرد علیه: ـ مضافاً إلی أنّه لو صحّ ما ادّعاه من أنّها لیست عقوداً، لم یکن ذلک فی الحقیقة تفصیلاً فی العقود ـ أنّه ما الفرق بین المزارعة والمساقاة، وبین المضاربة، حیث لا شبهة فی أنّهما عقدان لازمان، دون المضاربة، فهل ماهیّة عقد المساقاة غیر القرار علی سقی الأشجار المعلومة بحصّة من ثمرتها، فالملک من المالک، والعمل من العامل، والثمرة بینهما؟!

وهل ماهیّة عقد المزارعة، غیر القرار علی أنّ الأرض من المالک، والعمل من الزارع، والحاصل بینهما، کما أنّ المضاربة قرار أنّ رأس المال من المالک، والعمل من العامل، والربح بینهما؟! ففی الحقیقة هذه الثلاثة من وادٍ واحد، وإنّما الاختلاف فی المتعلّقات.

والتحقیق: أنّها کلّها من العقود؛ فإنّ ماهیّة العقد، لیست إلاّ القرار بین الطرفین فی أمر، فالبیع والمضاربة والوکالة من وادٍ واحد؛ من حیث العقدیّة.

بل التحقیق: أنّ العاریة والودیعة أیضاً من العقود، وکونها جائزة ـ تنفسخ بفسخ أحد المتعاملین ـ لا یقتضی سلب العقدیّة عنها لو لم یؤکّدها، والإنصاف أنّه لا معنًی محصّل للعقود الإذنیّة.[1]

❊ ❊ ❊

دلالة آیة الوفاء علی اللزوم

فمنها: عموم قوله تعالی: **أَوْفُوا بِالعُقُودِ** و«العقود»:

---

۱. کتاب البیع؛ ۴: ۴۷ ـ ۴۸.

إمّا جمع «عقد» بفتح العين،[1] وهو الربط الخاصّ في الحبل، استعير للعقود الاعتباريّة؛ بدعوى أنّه في تبادل الإضافتين اللتين يتخيّل أنّهما كالحبل، تحصل عقدة كالعقدة في الحبل.

فحينئذٍ تختصّ العقود بما فيها تبادل بنحو، كالبيع، والإجارة، والصلح، وتخرج منها ما لا تبادل فيها، كالنكاح، والهبة، والوقف بناءً على كونه عقداً، والضمان، والكفالة، ونحوها، وكذا مطلق الإيقاعات.

أو بدعوى: كون نفس الإيجاب والقبول، وربطهما في الاعتبار، بمنزلة ربط الحبل والعقدة الحاصلة فيه، فتدخل فيه جميع أنواع العقود، وتخرج منه الإيقاعات، كالنذر، واليمين، والوقف بناءً على عدم اعتبار القبول فيه.

وإمّا جمع «عقد» بكسر العين، وهو القلادة،[2] استعير لمطلق ما لزم إتيانه؛ بدعوى أنّه كقلادة في عنقه تلزمه حيثما كان، فتدخل فيه جميع العقود والإيقاعات والتعهّدات.

والأظهر مع الغضّ عن القرائن الخارجيّة، هو الأوّل؛ فإنّه أوفق بالاعتبار، على إشكال يأتي الكلام فيه.

وبالنظر إلى قوله تعالى في النكاح: **أَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**[3] وقوله تعالى: **وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ**[4] هو الثاني؛ لعدم التبادل في باب النكاح، ومع ذلك عبّر بالـ «عُقْدَة» والظاهر أنّ «الْعُقُود» أيضاً بهذا المعنى والاعتبار.

---

١. لسان العرب؛ ٩: ٣٠٩.

٢. قاموس المحيط؛ ١: ٣٢٧.

٣. البقرة / ٢٣٧.

٤. البقرة / ٢٣٥.

وأمّا بالنظر إلى صحيحة عبداللّه بن سنان، عن أبی عبداللّه ـ عليه السلام ـ فی قوله: **أَوْفُوا بِالعُقُودِ** قال: «بالعهود».[1]

فالمراد بـ «العُقُودِ» العهود، فتخرج العقود المصطلحة عنها؛ فإنّ اعتبار العقد المصطلح يخالف اعتبار العهد، ضرورة أنّ البيع والإجارة ونحوهما، ليس فيها معنى العهدة والعهد والتعهّد، لا مطابقة، وهو واضح، ولا التزاماً؛ لما تقدّم من أنّ الفعل الاختياری، لا يعقل أن يكون من المداليل الالتزاميّة.

مضافاً إلى وضوح أنّ البيع ليس إلاّ تبادل مال بمال، إلاّ أنّه من الأحكام العقلائيّة المترتّبة عليه وعلى نحوه، لزوم العمل على طبق مقتضاه، وهی غير نفس العقد.

نعم، فی عقد الضمان والكفالة التعهّد والالتزام ثابت، فيدخلان فی عنوان «العهود» كما تدخل فيه قاطبة العهود؛ من النذر وأخويه، ومنها البيعة المأخوذة للخلفاء وولاة العهد، بحسب ما تعارف فی عصر نزول الاية.

وعلى هذا الاحتمال، كانت الاية أجنبيّة عن البيع ونحوه، إلاّ أنّ الأصحاب من عصر الشيخ ـ قدس سره ـ إلى زماننا هذا، قد تمسّكوا بها لنفوذ العقود الاصطلاحيّة ولزومها، والآيتان الواردتان فی النكاح، شاهدتان أو مؤيّدتان لدخول مثل عقد النكاح فی العقود، وأنّ الاعتبار فيه وفی غيره سواء.

فلابدّ إمّا من الالتزام باستعمال «العقود» فی العهود والعقود التی ليست بعهود؛ بنحو استعمال اللفظ فی أكثر من معنًى.

أو الالتزام بأنّ «العقود» جمع «عقد» بكسر العين كما أشرنا إليه.

---

۱. تفسير علی ابن ابراهيم؛ ۱: ۱۶۰.

أو الالتزام بأنّ العقد من عقد العسل؛[١] أي غلظ، أو بمعنى أحكم،[٢] فيدّعى أنّ العقود والعهود باعتبار لزومها، فيها غلظة وإحكام، فتدخل فيها جميع العقود والعهود، ولم يظهر من الصحيحة المتقدّمة، أنّ المراد انحصار العقود بالعهود؛ فإنّ قوله قال: «بالعهود» لم يظهر منه الانحصار، ولا التفسير، بل لعلّه للتنبيه على دخول العهود فيها أيضاً، فتأمّل.

ويمكن أن يقال: إنّ العهود التي وقعت بين شخصين، فيها معنى العقود أيضاً، كالبيعة التي كانت متعارفة في تلك الأعصار بالتصفيق ونحوه؛ فإنّها أيضاً بمنزلة العقدة ولو ادّعاءً وتشبيهاً، فتدخل في العقود تلك العهود باعتبار العقد، لا باعتبار التعهّد، وتخرج منها التعهّدات الإيقاعيّة، كالنذر، والعهد.

وبعبارة أُخرى: إنّ في تلك العهود حيثيّتين، إحداهما: التعاهد، وثانيتهما: التعاقد، وبه يحصل التعاهد، كعقد الضمان، فأُطلق عليها «العقد» بهذه الحيثيّة.

ثمّ إنّ الأظهر من بين الاحتمالات والأبعد من مخالفة الظاهر، هو أنّ «العقود» استعيرت لمطلق العقود المعامليّة والعهديّة، كعقد البيعة، والتعهّدات المتداولة بين الدول أو الأشخاص، فإنّها أيضاً عقود تحتاج إلى الإيجاب والقبول، ولولا ذلك لما صحّ إيجاب الوفاء بها؛ لأنّه فرع قرارها، فادّعى أنّ ربط القبول بالإيجاب عقدة، وأنّها حاصلة من نفس ربطهما.

وفي هذا الاحتمال لا تكون مخالفة ظاهر، إلاّ في إطلاق «العقود» على الأفراد الادّعائيّة، ولا محذور فيه؛ لقيام القرينة الواضحة عليه، فالعقد استعمل في نفس الإيجاب والقبول؛ بالدعوى المتقدّمة.

---

١. لسان العرب؛ ٩: ٣١٠.

٢. المنجد: ٥١٨.

وأمّا سائر الاحتمالات، فتكون مخالفة للظاهر من جهات، بلا قيام قرينة.

مثلاً: لو أُريد من «العقد» تبادل الإضافتين؛ بدعوى أنّ كلّ إضافة حبل، وأنّ التبادل بينهما عقدة، لتكثّر الادّعاء؛ فإنّ تبادل الإضافتين أثر العقد المصطلح، ولا معنى لوجوب الوفاء به، فلابدّ من دعوى أُخرى؛ وهى أنّ العقد المؤثّر أثر، وفى احتمال إرادة جمع العقد بالكسر باعتبار اللزوم، يحتاج إلى دعوى أُخرى... وهكذا.

المراد من الوفاء

ثمّ إنّ الظاهر من «الوفاء» هو العمل على طبق مقتضى العقد وافياً، كما يظهر من موارد استعمالاته، مثل الوفاء بالنذر، والعهد، واليمين.

والظاهر البدوى من وجوبه هو الوجوب الشرعى، ولازمه تحقّق تكليفين ـ فى مثل البيع ـ بعد تحقّقه:

أحدهما: وجوب الوفاء بعنوانه.

وثانيهما: حرمة حبس مال الغير أو غصبه.

وفى الثمن إذا كان كلّياً: وجوب أداء الدين، ووجوب الوفاء بالعقد، والالتزام به مشكل جدّاً.

فيدور الأمر بين الأخذ بعموم «العقود» ورفع اليد عن ظهور الوجوب فى كونه شرعيّاً ـ فيحمل ذلک على نحو الالتزامات العقلائيّة ـ وبين رفع اليد عن العموم، وحمله على العقود العهديّة التى ليس فيها إلاّ التعهّد بعمل، نحو عقد الولاية، والتعهّدات العقديّة المتعارفة بين الدول والاشخاص.

بل ربّما يقال: إنّ المراد بـ «العقود» هاهنا هى العهود التى وقعت فى عقد الولاية، والجمع باعتبار أنّ العقد كان متعدّداً بتعدّد الأشخاص، أو بتعدّد الواقعة.

وتشهد له رواية ابن أبى عمير، عن أبى جعفر الثانى ـ عليه السلام ـ فى قوله

تعـالى: **يَا أَيُّهـــاالَّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ** قال: «إنّ رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ عقد عليهم لعلى ـ عليه السلام ـ بالخلافـة فى عشر مواطن، ثمّ أنزل اللّه: **يَا أَيُّهاالَّذينَ آمَنُوا أَوْفُـــوا بِالعُقُودِ التى عقدت عليكم لأميرالمؤمنين**».[1]

وتؤيّدها صحيحـة ابن سنان المتقدّمـة وكون الايـة فى سورة المائدة المشتملـــة على آيـة تبليغ الولايـة.

لكنّـه غير مرضىّ بعد عموم الايـة، وتمسّك الأصحاب خلفاً عن سلف بها، وعـدم دلالـة الروايتين على الانحصار، وعدم جواز الاتكال على مثل تلك التأييدات.

على أنّـه لو نزلت الايـة الكريمـة فى خصوص عهد الولايـة، لصار شائعاً؛ لكثرة الدواعى على ذلک، فإبقاء العُقُود على ظهورها وعمومها، ورفع اليد عـن الظهـور فـى الوجوب الشرعى أولى.

بل الإنصاف: عدم ظهورها فيـه، بعد كون لزوم الوفاء بالعقود والعهود عقلائيّاً، شائعاً بين جميع الطوائف، ظاهراً لديهم، وفى مثلـه لا ينقدح فى أذهانهم إلاّ ما هـو الشـائع بينهم، وهو المناط فى الاستظهار، وظهور الأمر فى الوجوب الشـرعى ليس ـ كسـائر الظهورات ـ مستنداً إلى دلالـة لفظيّـة، بل هو كظهور الحال والمقام.

ومع كون وجوبـه ولزومـه العقلائى مرتكزاً فى الأذهان، لا يحمل الكلام إلاّ على ما هو المرتكز، كالأمر بالعمل بخبر الثقـة، أو الظهور اللفظى، أو غيرهما ممّا هو معهود عند العرف.

فالايـة الكريمـة تدلّ على لزوم العمل بالعقود، ولازم ذلک ـ بحسب الفهم العرفى ـ أنّ العقود لازمـة؛ ضرورة أنّ اللزوم لازم عرفى لوجوب العمل، وكونـه ملزماً بـــه، ولـو قيل: «إنّک ملزم بالعمل بعقد كذا، ولكن زمامـه بيدک فسخاً وإبقاءً» عدّ ذلـک عنـد

---

۱. تفسير على بن ابراهيم؛ ۱: ۱۶۰.

العرف تناقضاً.

فالقول: بأنّ وجوب الوفاء، لا ینافی جواز العقد أو خیاریّته[1] ساقط جدّاً؛ لعدم جواز الاتکال فی هذا المجال علی التخریصات العقلیّة، بل المناط هو فهم العرف واستظهارهم.

کالقول: بأنّ وجوب الوفاء، لازمه وجوب إبقاء العقد تکلیفاً، فهو دالّ علی جوازه؛ لاعتبار القدرة فی متعلّق التکلیف ضرورة أنّ ذلک بعید عن الأذهان جدّاً، بل لازمه إقدار المکلف علی المخالفة، ثمّ الأمر بالوفاء.

وبعبارة أُخری: ردع العقلاء عن البناء علی لزوم العقد، ثمّ الأمر بعدم الفسخ، وهو أمر بعید عن الأذهان، بل لعلّه مستهجن عند العرف لو فسّر المقصود لهم، فلاینبغی الإشکال فی الدلالة علی اللزوم.

ثمّ إنّ ما ذکرناه: من أنّ وجوب الوفاء، یحمل علی ما هو المرتکز العرفی، لیس المراد منه أنّ «العقود» فیها أیضاً محمولة علی العقود المعهودة اللازمة عرفاً، حتّی یقال: إنّ لازمه بطلان التمسّک بالایة، ولزوم الرجوع فی کلّ مورد إلی الحکم العرفی.

بل المراد: أنّ خصوص وجوب الوفاء محمول علی ذلک، فرفع الید عن العموم بلا حجّة، لا وجه له، فالعموم علی عمومه، ووجوب الوفاء هو اللزوم العقلائی، فتدبّر.

ثمّ لو فرض أنّ الوجوب هو الوجوب الشرعی التعبّدی، لا یضرّ بالمقصود؛ من الدلالة علی اللزوم بالتقریب المتقدّم، هذا علی ما هو التحقیق: من أنّ الوفاء عبارة عن العمل بالمقتضی.

وأمّا لو قلنا: بأنّه الإبقاء للعقد، وقوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بمعنی حافظوا علیها،

---

۱ . مختلف الشیعة، ۶: ۲۱۹.

فيحتمل أن يكون الأمر بـه حكماً تكليفيّاً تعبّـدياً، ولازمــه جعـل العقـود جـائزة أو خياريّـة، ثمّ الأمر بعدم هدمها.[١]

وهذا ممّا لا ينبغى أن ينسب إلى المتعارف من الناس، فكيف بالحكيم؟! بل يجب تنزيـه كلامـه عنـه؛ فإنّ جعل العقود اللازمة عنـد العقـلاء جـائزة، أو جعـل الجـواز للعقود، ولو مع الغضّ عن حكم العقلاء، ثمّ الإلزام بإبقائها وعدم هـدمها، مـن غرائـب الأُمور عند العقلاء.

ويتلوه فى الغرابـة، جعل وجوب الوفاء إرشاداً إلى الجواز وكنايـة عنـــه؛ فإنّــه من قبيل الألغاز والأُحجيّـة.

مضافاً إلى عدم إمكان الكنايـة والإرشاد إلى الجواز إلاّ إذا كان الحكم الإلزامـى جدّياً، ولعلّ الجمع بين ذلك والإرشاد غير جائز، ولو جاز لم يحمل الكلام عليـــه إلاّ مع القرينــة، مع عود المحذور المتقدّم على فرض الحكم التكليفى الجدّى.

وبعد بطلان الاحتمالين، لابدّ من الحمل على الإرشاد إلى اللزوم، كسائر الأحكام الإرشاديّــة إلى الأحكام الوضعيّـة، وهذا ممّـا لا مـانع منـه عقـلاً، ولا عنـد العقـلاء والعرف، فيرجع الكلام إلى أنّ المكلّفين ملزمون بالوفاء؛ لأنّ العقود لا تنفسخ بفسخهم، وزمامها خارج من أيديهم.

وممّا ذكر يظهر الكلام، فيما إذا أُريد بـه أعمّ من العمل بالمقتضى، ومن إبقاء العقـد؛ فإنّ جعلـه حكماً تكليفيّاً فى العنوانين، يأتى فيـه المحذور المتقدّم، كجعلــه إرشــاداً إلى الجواز، أو جعل أحدهما تكليفاً، والاخر إرشاداً إلـى الجـواز، نعـم لا مـانع مـن الإرشاد إلى اللزوم كما تقدّم.

---

١. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ۶.

حول إشكال لزوم الشبهة المصداقيّة فی التمسّک بالاية ونحوها

هذا، وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ لإثبات اللزوم: من التمسّک بإطلاق دليل وجوب الوفاء بالعقد حتّی بعد الفسخ، وحرمة نقض ما يقتضيه كذلک، وهو اللازم المساوی للزوم.[۱]

فأوردوا عليه: بأنّه من قبيل التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقيّة.[۲] وأُجيب عنه بوجوه:

منها: أنّ العقد هو الإنشاء، وهو آنیّ التحقّق، فإذا تعلّق به الحكم المستمرّ، دلّ ذلک علی أنّ الوجود الانیّ للموضوع، كافٍ لثبوت الحكم المستمرّ.[۳]

ومنها: أنّ العقد هو السبب؛ أی الألفاظ المتصرّمة، والحكم المستمرّ تعلّق بها، فيكون دليلاً علی لزوم الوفاء مطلقاً.[۴]

وعلی هذين التقريبين، لا يلزم التمسّک بالعامّ فی الشبهة الموضوعيّة، وعلی هذا تكون أدلّة الخيارات، من قبيل المخصّصات الحكميّة لدليل وجوب الوفاء.

وفيه: ـ مضافاً إلی إمكان دعوی انصراف دليل وجوب الوفاء عن التصرّفات بعد الفسخ المؤثّر، ومعه لا يصحّ التمسّک به فی مورد الشبهة المصداقيّة، فتأمّل ـ أنّ تشخيص العناوين علی عهدة العرف، ولا شبهة فی أنّ الإنشاء واللفظ، ليس شیء منهما عقداً، بل العقد منشأ بالإنشاء بآليّة الألفاظ بما لها من الدلالات العرفيّة.

كما لا شبهة فی أنّ العقد لدی العرف أمر باقٍ، يعرضه الفسخ والهدم فی مورد

---

۱. المكاسب: ۲۱۵ .

۲. المحقق الرشتی؛ الإجارة: ۱۴.

۳. انظر المحقق محمد تقی الشيرازی؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷۱ ؛ المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷.

۴. انظر المحقق محمد تقی الشيرازی؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷۲ ؛ المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷.

الخيارات العقلائيّـة، ولا يعقل ذلک فی الإنشاء واللفظ، فلا محالـة يكون العقـد أمـراً اعتباريّاً باقياً لدی العرف، ومع احتمال الفسخ المؤثّر ترجع الشبهـة موضوعيّـة.

ولو سلّم إطلاق «العقد» علی الإنشاء وعلی السبب، فلا إشكال فی إطلاقـه علی المنشأ والمسبّب أيضاً، ومع دوران الأمر بينهما يكون المتعيّن هو الأخير؛ حفظاً لظهور دليل وجوب الوفاء، ضرورة أنّـه ظاهر فی أنّ الوجوب، تعلّق بعنوان موجود فی ظرف الوجوب.

ومنهـا: أنّ العقد العرفی موضوع لوجوب الوفاء، وهو باقٍ حتّی بعد الفسـخ غيـر المـؤثّر عرفاً؛[1] لأنّ الموضوعات الاعتبارية ـ كالموضوعات التكوينيّة ـ غير داخلـة تحت تصـرّفات الشارع، بل لـه الحكم عليها إخراجاً وإدخالاً، ويكون حكمـه من قبيل التوسعـة والتضـييق، والتقييد والتخصيص، ومعـه لا تكون الشبهـة مصداقيّـة.

ومع الغضّ عن ذلک، فالاعتبارات العقلائيّـة ـ ومنها العقد، والبيـع، والشـرط ونحوهـا، كالبناءات العقلائيّـة، نحو البناء علی العمل بخبر الثقـة، والظواهر، وأصالـة الصحّـة ـ لا ترفـع اليد عنها إلاّ بردع وأصل من الشارع الأقدس، واحتمال الردع لايكون رادعاً، كما أنّ مـا دلّ علی الردع إذا لم يصل إلی العرف، لايعقل أن يكون رادعاً.

فالفسخ المؤثّر شرعاً ما لم يصل إليهم، لا يصلح لهـدم العقـد العرفـی وفسخـــه، وليس الفسخ والهدم من الاُمور الواقعيّـة، اطلع عليـه العـرف أم لا، ومعـــه لا تكـون الشبهـة مصداقيّـة.

كما أنّـه علی ذلک، يصحّ التمسّک أيضاً بـدليل حـلّ البيـع والشـرط وغيرهمـا؛ لإثبات اللزوم بالتقريب المتقدّم، من غير لزوم الشبهـة المصداقيّـة.

وقد فرغنا عن تفصيل الأدلّـة، وتحقيقها، ونقضها وإبرامها، فی الجـزء الأوّل مـن

---

١ . المحقق محمد تقی الشيرازی؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧٢.

الكتاب، فراجع.[1]

***

فإن قلت: إنّ وجوب الوفاء لم يتعلّق بالعقود الجائزة بالضرورة، بل تعلّق بما هو لازم فى نظر الشارع، ففيما تردّد بين الجائز واللازم، لايصحّ التمسّک به، وكذا الحال فى حلّ البيع بعد الفسخ، فإنّه تعلّق بحصّة لازمة فى نظره.

قلت: هذا الإشكال ضعيف جدّاً، وخلط بين الإرادة الاستعماليّة القانونيّة وبين الإرادة الجدّية.

توضيحه: أنّ موضوع الأحكام إن كان الطبائع، نحو البيع فى قوله تعالى: **أحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**[2] فلا شبهة فى أنّ لفظ الْبَيْعَ لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعة، والخصوصيّات اللاحقة بها ـ خارجاً، أو ذهناًـ خارجة عنها، لايعقل دلالة اللفظ عليها.

كما لا شبهة فى أنّ المعنى أى طبيعة البيع، لا يعقل أن تحكى عن الخصوصيّات الزائدة، والمصاديق الخارجيّة أو الذهنيّة.

نعم، بعد ما تعلّق الحكم بالطبيعة، صار كأنّه لازمها، فإذا وجدت فى الخارج، كانت متعلّقة له، فالبيع بنفس ذاته موجود مع المصاديق، وكلّ مصداق تمام حقيقته، كما فى الكلّيات الأصيلة.

فالحكم الثابت له، ثابت لوجوده الخارجى بعنوان بيعيّته، لا بسائر الخصوصيّات، ويجب الأخذ بإطلاق قوله تعالى: **أحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** على فرض إطلاقه، ويحكم بأنّ البيع حلال أينما وجد، وإذا ورد تقييد من الشارع الأقدس، كشف ذلک عن جدّه، لا

---

۱ . كتاب البيع؛ ۴: ۲۴ ـ ۳۴.

۲ . البقرة / ۲۷۵.

عن كيفيّـة الاستعمال، فالمطلق حجّـة وكاشف عن الجدّ، مع عدم الدليل على التقييد.

فقولـه تعالى: **أحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** حجّـة على حلّية البيع بلا قيد، وببركـة الاستصحاب حجّـة على حلّيـة البيع بعد الفسخ، إلاّ ما دلّ الدليل على خروجـه.

ومنـه يعلم الحال في العمومات، نحو **أوْفُوا بِالعُقُودِ** فإنّها أيضاً ـ بحسب الدلالات اللفظيـة ـ لا تحكى إلاّ عن مفاد الألفاظ.

وتوهّم: أنّ الجمع المحلّى و «كلّ» دالاّن على الأفراد الخارجيّـة المتشخّصـة غيـر مرضيّ؛ لأنّ «كلّ» ونحوه لا يدلّ إلاّ على الكثرة بنحو الإجمال، ومن إضافتـه إلـى طبيعـة ـ كالعقد مثلاً ـ يستفاد أنّ الكثرة لهذه الطبيعـة بالدلالات المتعدّدة.

وأمّا الخصوصيّات اللاحقـة للطبيعـة خارجاً، فلا تعقل دلالـة تلك الألفاظ عليها، كما لا تعقل حكايـة العناوين المدلولـة بها عنها.

فقولـه تعالى: **أوْفُوا بِالعُقُودِ** لايدلّ إلاّ على وجوب الوفاء بكلّ فرد من العقود، بما أنّـه عقد، من غير دلالـة على الخصوصيّات الفرديّـة، كالعقد الربوى وغيره.

فكلّ عقد بما هو عقد، مدلول لهذا العامّ، وهو حجّـة على لزوم الوفـاء بـه، ودالّ على لزومـه، فإذا ورد تخصيص عليـه، يكون ذلك مخرجاً عن العموم، ويبقى الباقى، فالجائز واللازم خارجان عن مفاد الأدلّـة، ولا يعقل كشف الألفاظ أو العناوين عنهما.

فالإشكال ساقط من أصله، والتعرّض له ـ مع وضوح بطلانه ـ لأجل أن لايشتبـه الأمر على بعض الطلبـة، غفلـة عن أنّ هذا الإشكال، متـوهّم فـى جميـع العمومـات والإطلاقات، ولا يختصّ بالمقام.[1]



---

١. كتاب البيع؛ ٤: ٣٧ ـ ٣٩.

ثمّ علی فرض اعتبار المالیّة فی العوضین، لو شکّ فی تحقّقها فی أحدهما، فلامجال للتمسّک بأدلّة صحّة البیع والتجارة، ولابروایة «تحف العقول» لأنّ الشبهة فی الصدق، بل ولابعموم وجوب الوفاء بالعقود فیما إذا أراد المتبائعان البیع.

والقول: بأنّ البیع وإن شکّ فی تحقّقه حینئذ، لکن لا شکّ فی تحقّق العقد، فیصحّ التمسّک فیه بدلیل وجوب الوفاء بالعقود، غیر ظاهر؛ لانّ عقد البیع عقد واحد، لابیع وعقد آخر، فلایعقل مع الشکّ فی البیع العلم بتحقّق العقد.

وبعبارة أُخری: إنّ الفرق بین قوله تعالی: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ** وبین قوله تعالی: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** وقوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** أنّ الاوّل خاصّ بالبیع، والثانی أعمّ منه ومن سائر التجارات، والثالث أعمّ منهما بناءً علی شموله للعهود غیر التجاریّة، ومقتضی الاعمّیة أوسعیّة الدائرة، لاتحقّق کلّ بعنوانه فی کلّ مصداق مستقلاً فی الوجود.

فإذا کان تحقّق التجارة والعقد بعین تحقّق البیع، وإن کان الصدق باعتبارات، فلایعقل عدم تحقّق البیع فی مورد لایکون العوضان مالاً مع تحقّق التجارة والعقد.

والفرض فی المقام، أنّ المتبائعین أرادا إیقاع البیع، لا أمر آخر أجنبیّ عنه، فإذا لم یتحقّق البیع، فلا معنی لوجوب الوفاء؛ لعدم شیء آخر وراء البیع الذی لم یتحقّق، فإذا کان الأمر بحسب الواقع کذلک، لایعقل مع الشکّ فی البیع العلم بالتجارة والعقد؛ لانّهما فی مورد البیع عینه.[1]

* * *

ثمّ إنّ ما مرّ إنّما هو فی الشبهة الحکمیّة، ویجری نحوها فی الشبهة

---

۱. کتاب البیع؛ ۳: ۸ ـ ۹.

الموضوعيّـة فى خصوص إجراء الأُصول، فإذا شکّ فی عقد خارجی أنّـه مصـداق للازم أو الجائز ـ مثل ما إذا شکّ فی بیع خارجی أنّـه بیع بالصیغـة أو معاطاة، بنـاءً علی جوازها، أو فی عقد أنّـه بیع أو هبـة ـ فتجری أصالـة بقاء العقد؛ لتنقیح موضوع **أوْفُوا بِالعُقُودِ** فیحکم بأنّـه لازم.

إلاّ أنّ إحراز هذا الاصل لموضوع **أوْفُوا بِالعُقُودِ** مبنیّ علی جواز التمسّک بالعـامّ فی الشبهـة المصداقیّـة؛ لانّ أصالـة بقاء طبیعـة العقد بنحـو الکلّـی، لاتثبـت العقـد اللازم، وموضوع أوْفُوا هو العقد اللازم، بعد خروج العقود الجائزة منـه بالتخصـیص، ومع صحّـة التمسّک بالعامّ فی الشبهـة المصداقیّـة، لانحتاج إلی الاصل، کما أنّـه مع إحراز الاصل للعقد اللازم، لانحتاج إلی العموم، کما أنّ أصالـة بقـاء الاثـر، لا تحـرز اللزوم إلاّ بالاصل المثبت.[١]

* * *

وأمّا ما یقال فی مقام بیان اعتبار التوالی، بأنّ العقد المرکّب مـن الإیجـاب والقبـول القائمین بنفس المتعاقدین بمنزلـة کلام واحد، مرتبط بعضـه ببعض، فلابدّ فـی ترتّـب الحکم علیـه من تحقّقـه بنحو الوحدة الاتصالیّـة، والفصل الطویل أو بالاجنبی یقـدح بالهیئـة الاتصالیّـة والوحدة الاعتباریّـة.[٢]

أو یقال: إنّ العقد بما أنّـه موضوع الاثر الواحـد، لابـدّ وأن یکـون واحـداً عرفـاً، والفصل مخلّ بوحدتـه العرفیّـة.[٣]

---

١ . کتاب البیع: ۴: ۵۰.

٢ . المکاسب: ٩٨.

٣ . المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ١: ٧١.

فغیر وجیه؛ لانّ العقد، والبیع، والتجارة ونحوها عبارة عن المعانی المسبّبیة، وقد مرّ فی المعاطاة بیان أنّ العقد لیس من مقولة اللفظ. فـ **عُقْدَةَ النِّكَاحِ** الواردة فی الکتاب العزیز عبارة عن العلقة المتبادلة بین المتعاملین، کأنّها بتبادل الإضافتین صارت عقدة کعقدة الخیط، وهی أمر باقٍ، یصحّ أن یعبّر عنه بقوله تعالی: **أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**[1]

فلابدّ من ملاحظة هذا الربط والعلقة المسبّبیة، وهی لیست من الأُمور المتدرّجة الوجود، ولا من مقولة الالفاظ، حتّی تلاحظ هیئتها الاتصالیّة، فقیاسها بالقراءة، والتشهّد، والصلاة، ونحوها مع الفارق، وقد تقدّم أنّ بالإیجاب یتمّ العقد والبیع، والقبول بمنزلة الإجازة.

نعم، ما هو المعتبر ارتباط قرارهما وعهدهما؛ أی عهد البائع وقراره بقبول المشتری، وهو حاصل مع بقاء الإیجاب الاعتباری؛ أی المعنی المسبّبی بنظر العقلاء، فما لم یصر الإیجاب الکذائی منسیّاً ومعرضاً عنه، صحّ ضمّ القبول إلیه.

فلو قال: «بعتک هذا الفرس، قم وتفکّر فی صلاحک» فقام وتأمّل ساعة أو ساعتین، بل یوماً أو یومین، فاختار القبول، یصدق «العقد» علیه، ویجب الوفاء به عرفاً وشرعاً.

کما أنّ العهود الکتبیّة بین الدول وبین الشرکاء فی التجارات، لایعتبر فیها التوالی لدی العقلاء.

فالمضرّ عدم ربط المسبّبات، والمعتبر ربطها، لا التوالی بین الإیجاب والقبول وبین الاسباب، من غیر فرق بین کون دلیل التنفیذ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**[2] أو **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**[3] و

---

۱. بقره / ۲۳۷.

۲. المائدة / ۱.

۳. البقرة / ۲۷۵.

تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ.[١]

ثمّ إنّ مقتضى تقريب الشيخ الاعظم[٢] ذيل كلام الشهيد، عدم الفرق في عدم الصحّة بين اعتبار العقد وغيره لانّ برهانه ـ وهو أنّ الإيجاب والقبول بمنزلة كلام واحد، مرتبط بعضه ببعض، فيه الهيئة الاتصاليّة، فيقدح تخلّل الفصل بهيئته الاتصاليّة ـ جارٍ في غيره أيضاً؛ لانّ البيع والتجارة أيضاً على هذا المبنى، عبارة عن الإيجاب والقبول المرتبطين، وبمنزلة كلامٍ واحد.

وما قيل في بيان الفرق بأنّ «العقد» ربط ووصل، ففي مفهومه معتبر ذلك، فلابدّ أن لايتخلّف العقد اللفظي أحد جزئيه عن الاخر، بخلاف البيع والتجارة؛ إذ ليس مفهومهما كمفهومه مقتضياً للربط،[٣] مع كونه غير مرضيّ في نفسه، غير مربوط باستدلال الشيخ، فراجع.

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ ليس مختصّاً بالاُمور المتدرّجة، بل كلّ اُمور يجمعها عنوان واحد، ولها هيئة خاصّة اتصاليّة، أيضاً كذلك، كالعسكر، والدار، والبستان، والبلد، فالتدريج والقرار غير دخيلين، ولايبعد أن لايخالف الشيخ ذلك، وإنّما خصّ بالأمر التدريجي؛ لانّ المقام من قبيله.

وقد عدل بعض الأعاظم عن تقريب الشيخ ـ قدس سره ـ بقوله: «كلّ أمرين أو اُمور يجمعها عنوان واحد كـ«الصلاة، يجب أن لايفصل بينها فاصل مخلّ بالجهة الجامعة».

لكن يظهر من ذيل كلامه أيضاً الفرق بين العقد والبيع، وفي كلامه موارد أنظار،

---

١. النساء / ٢٩.

٢. المكاسب: ٩٨.

٣. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٧١.

تظهر للناظر الدقيق.[1]

* * *

ولو فقد بعض الشرائط حال العقد ووجد بعده، وقلنا: بأنّ الكشف على القواعد، كما لو كان المبيع خمراً حال العقد فصار خلاً بعده، فهل يحكم بالبطلان وعدم صلوح البيع للإجازة؟

أو يصحّ كشفاً، ويكون صحيحاً من حال إمكان الكشف، وهو حال تبدّل الخمر خلاًّ؟

الاقوى ذلك لو قلنا: بأنّ لقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عموماً أفراديّاً وإطلاقاً يقتضى استمرار وجوب الوفاء، على نحو ما قرّرناه فى محلّه، فيستكشف من وجوب الوفاء صحّة العقد ولزومه، وإذا خرج بعض الأفراد فى زمان أو حال بقى الباقى، نظير ما قرّر فى باب الخيارات، وقد قلنا: إنّ الخروج كذلك ليس تخصيصاً للعموم، بل تقييد للإطلاق.

والفرق بين المقام وهناك: أنّ القيد فى المقام دخيل فى الصحّة، وهناك فى اللزوم، وهذا ليس فارقاً.

وبالجملة: المقام مقام التمسّک بالإطلاق فى غير مورد الخروج، فيحكم بصحّته بعد حصول الشرط، كما يحكم باللزوم بعد زمان تيقّن الخيار.

فتحصّل من ذلک: أنّه مع فقدان الشرط حال العقد لا يحكم بالبطلان، سواء قلنا: بالنقل أو الكشف، وسواء كان النقل على وفق القاعدة أو الكشف.

---

۱. كتاب البيع؛ ۱: ۳۴۳ ـ ۳۴۶.

غايـة الأمر: أنّ الكشف إذا كان على خـلاف القاعـدة، ولـم يحـرز مـا يحتمـل دخالتـه فيـه، يحكم بالنقل لا بالبطلان، وإن كان على وفقها يحكم بالصحّـة من حال حصول الشرط، لا من حال العقد.[1]

❊ ❊ ❊

وقد يستدلّ على اعتبار القدرة على التسليم: بأنّ لازم العقـد، وجـوب تسـليم كـلّ مـن المتبايعين العوض إلى صاحبـه، فيجب أن يكون مقدوراً.[2]

ويمكن تقرير هذا الدليل: بأنّ وجوب التسليم من الأحكام العقلائيّـة للبيع، فلو كـان تسليم العوضين أو أحدهما غير مقدور أبداً، لايعقل القصد الجدّي إلى المبايعـة؛ فـإنّ المعاملات ـ إلاّ النادر منهـا ـ إنّمـا هـي آلات للتوصّـل إلـى العوضـين، والمقصـود بالاستقلال وصول البائع إلى الثمن، والمشتري إلى المثمن، ومع العجز لايمكن القصـد الجدّي إليها.

وبعبارة أُخرى: إنّ مبنى البيع علـى التـزام المتبـايعين تسـليم العوضـين كـلّ إلـى صاحبـه، ومع العجز لايعقل الالتزام، ومع فقده لاتكون المبايعـة جدّيـة.

أقول: هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ لانّ امتناع القصـد، إنّمـا هـو فيمـا إذا علـم المتعاقدان بعجزهما أبداً، وأمّا مع رجاء رفع العجز، فلا مانع من القصد المعتبـر فيـه، كما أنّـه مع العجز فعلاً، والعلم برفعـه فيما بعد، يمكن القصد إليـه، وكذا مـع جهلهمـا بالواقعـة.

ثمّ إنّ ما هو ظاهر الاستدلال المذكور واضح المنع؛ إذ يرد عليـه ما أورد عليـه

---

١. كتاب البيع؛ ٢: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

٢. جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣٩٠.

فی «الجواهر» وغیره: بأنّ وجوبه مطلقاً ممنوع، ومطلق الوجوب لاینافی کونه مشروطاً بالتمکّن.[1]

والاعتراض علیه: بأصالة عدم تقیید وجوب التسلیم، ودفعه بالمعارضة بأصالة عدم اشتراط البیع بالقدرة علی التسلیم، واضح البطلان إن اُرید بالاصلین الاستصحاب، کما لایبعد من ظاهر الشیخ حملهما علیه،[2] ویظهر من بعض آخر[3] أیضاً؛ لعدم الحالة السابقة أوّلاً، وللمثبتیّة فی الاوّل ثانیاً.

وأمّا إن اُرید بهما الاصل اللّفظی؛ أی أصالة الإطلاق فی قوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ـ بتقریب أنّ الإطلاق یقتضی وجوب التسلیم فی العقود بنحو الإطلاق، ولایعقل ذلک مع العجز، فیستکشف به حال الموضوع؛ وأنّه مشروط بالقدرة حفظاً للإطلاق، والمراد بالمعارضة معارضتها مع أصالة الإطلاق فی دلیل نفوذ البیع، مثل قوله تعالی: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ** فإنّ مقتضی إطلاقه عدم دخالة القدرة علی التسلیم فی الصحّة ـ فلیس النظر فیه بهذا الوضوح.

نعم، یرد علی الاعتراض: بأنّ رفع الامتناع کما یمکن بما ذکر ـ أی بکشف حال الموضوع واشتراطه بالقدرة ـ کذلک یمکن بتقیید وجوب الوفاء بحال القدرة.

وبعبارة اُخری: إنّ المحذور العقلیّ، موجب لکشف قید وارد علی الموضوع؛ أی العقد، أو علی وجوب الوفاء به، ولاترجیح لواحد منهما، فلا حجّة علی الاشتراط، وعلی ذلک یدفع الاعتراض، وهو واضح، والمعارضة أیضاً؛ لعدم المعارض لإطلاق دلیل نفوذ البیع.

---

۱. جواهر الکلام؛ ۲۲: ۳۹۰ ـ ۳۹۱.

۲. المکاسب: ۱۸۶.

۳. الآملی؛ المکاسب و البیع (تقریرات المحقق النائینی)؛ ۲: ۴۸۱.

بل لنا أن نقول: إنّ الشرائط العامّة ـ كالعلم والقدرة ـ لاتكون قيوداً للتكاليف، وليست هي مشروطة بها شرعاً، وإلاّ لزمت مفاسد، كالتصويب، وعدم وجوب التعلّم والتفقّه، وجواز تعجيز النفس، وإجراء البراءة في الشكّ في القدرة... إلى غير ذلك.

فحينئذٍ لايدور الأمر بين ورود القيد إمّا على العقد، أو على وجوب التسليم، بل تكون أصالة الإطلاق فيهما محفوظة بحسب الحكم القانونيّ، وعند العجز عن التسليم، يكون للعبد عذر عقليّ في عدم العمل، فيرجع الأمر إلى الشكّ في اعتبار القدرة في العقد، وهو مدفوع بأصالة الإطلاق، فتكون أصالة الإطلاق في وجوب التسليم ملائمة لاصالة الإطلاق فيnفوذ البيع، وأصالة الإطلاق في العقد، لامعارضة.[1]

***

إنّ العامّ المخصَّص لا يجوز أن يكون من قبيل المجاز؛ ضرورة عدم ادّعاء و تأوُّل فيه. فليس في قوله: **أوفُوا بِالعُقُودِ** ادّعاء كون جميع العقود هي العقود التي لم تخرج من تحته، ولا في **أحَلَّ اللّه البَيعَ**،[2] في المطلق الوارد عليه التقييد ذلك، كما تكون تلك الدعوى في قوله:

جدّدت يومَ الاربعينَ عَزائي والنَّوحُ نَوحي والبُكاءُ بُكائي

حيث ادّعى أنّ حقيقة النوح و البكاء هي نوحه و بكاوه، وليس غيرهما نوحاً و بكاء.

فلا محالة أنّ مثل: «أكرم العلماء» و **أوفُوا بِالعُقُودِ** استُعملت جميع ألفاظهما فيما

---

١ . كتاب البيع؛ ٣: ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

٢ . البقرة / ٢٧٥.

وضعت له، لكن البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث، بل إنّما إنشاوه كُلّيّاً و قانونيّاً بداعي الانبعاث إلى غير مورد التخصيص، والجعل الكلّيّ إنّما هو بداعٍ آخر. فالإرادة الاستعماليّة في مقابل الجدّية هي بالنسبة إلى الحكم، فإنّه قد يكون إنشائيّاً، و قد يكون جدّياً لغرض الانبعاث.

فـ **أوفُوا بِالعُقُودِ** إنشاء البعث على جميع العقود، و هو حجّة ما لم تدفعها حجّة أقوى منها، فإذا ورد مخصِّص يكشف عن عدم مطابقة الجدّ للاستعمال في مورده، و لا ترفع اليد عن العامّ في غير مورده؛ لظهور الكلام وعدم انثلامه بورود المخصِّص، وأصالة الجدّ التي هي من الاُصول العقلائيّة حجّة في غير ما قامت الحجّة على خلافه.

إن قلت: لازم تعلُّق البعث الجدّيّ ببعض الأفراد، والبعث الإنشائيّ بالاخر، أن يكون الواحد صادراً عن داعيين، و إنشاء البعث بالنحو الكلّيّ أمرٌ واحد لا يمكن صدوره عن داعيين بلا جهة جامعة.

قلت: ـ مُضافاً إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير في مثل المقام، و إلى أنّ الوجدان حاكم بأنّ الدواعي المختلفة قد تجتمع على فعل واحد ـ إنّ الدواعي ليست علّة فاعليّة لشيء، بل الدواعي غايات لصدور الافعال، وكون الغايات عللَ فاعليّة الفاعل ليس معناه أنّها مصدر فاعليّته؛ بحيث تكون علّة فاعليّة لها، كما لايخفى.

و بما ذكرنا في بيان المراد من الإرادة الاستعماليّة والجدّية، يدفع إشكال بعض الأعاظم؛ حيث يظهر من تقريرات بحثه: توهُّم أنّ مراد القوم من الإرادة الاستعماليّة و الجدّية هو بالنسبة إلى لفظ العامّ، و أنّ المراد الاستعماليّ منه جميع العلماء والجدّيّ بعضهم.

فأوردَ عليهم: بأنّ حقيقة الاستعمال ليس إلاّ إلقاء المعنى بلفظه، والالفاظ مغفول

عنها حينَهُ؛ لانّها قنطرة و مرآة إلى المعانى، و ليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعىّ، فالمستعمِل إن أراد المعنى الواقعىّ فهو، وإلاّ كان هازلاً.[١]

و قد عرفت: أنّ الاستعماليّة والجدّية إنّما هى بالنسبة إلى الحكم، فما ذكره أجنبىّ عن مقصودهم.[٢]

***

فـ **أوفُوا بِالعُقود** دلّ على وجوب الوفاء بكلّ مصداق من مصاديق العقد، و **أحَلَّ اللّه البَيعَ** بناءً على الإطلاق، و تماميّة المقدّمات، يُثبت النفوذ والحليّة لنفس طبيعة البيع من غير أن يكون للموضوع كثرة، و إنّما يثبت نفوذ البيع الخارجىّ لاجل تحقّق الطبيعة التى هى موضوع الحكم به. وسيأتى مزيد بيان لذلک.

الأمر الثالث

فى عدم احتياج العامّ إلى مقدّمات الحكمة

قد يقال: إنّ العامّ لايدلّ على العموم إلاّ بعد جريان مقدّمات الحكمة؛ لانّ الطبيعة المدخولة لالفاظ العموم موضوعة للمهملة غير الابية للإطلاق والتقييد، و ألفاظ العموم تستغرق مدخولها، إن مطلقاً فمطلق، و إن مقيّداً فكذلک، فهى تابعة له، و مع احتمال القيد لا رافع له إلاّ مقدّمات الحكمة.[٣]

والتحقيق خلافه:

---

١. فوائد الاصول؛ ١: ٥١٧.

٢. مناهج الوصول؛ ٢: ٢٣٩ ـ ٢٤١.

٣. الكفاية؛ ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

أمّا أولاً: فلانّ موضوع الإطلاق هو الطبيعة، و مع جريان المقدّمات يستكشف أنّ موضوع الحكم نفس الطبيعة بلا دخالة شيء آخر، بخلاف العامّ فإنّ موضوع الحكم فيه أفراد الطبيعة، لا نفسها. فموضوع وجوب الوفاء في قوله: **أوفُوا بِالعُقودِ** أفرادها، و جريان المقدّمات إنّما هو بعد تعلُّق الحكم، و هو متعلّق بالأفراد بعد دلالة الالفاظ على استغراق المدخول، فهي دالّة عليه جرت المقدّمات أم لا. نعم جريان المقدّمات يفيد بالنسبة إلى حالات الأفراد.

وإن شئت قلت: إنّ ألفاظ العموم مثل: «كلّ»، و «جميع» موضوعة للكثرة لغةً، و إضافتها إلى الطبيعة تفيد الاستغراق، و تعلّق الحكم متأخّر عنه، و جريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

وأمّا ثانياً: فلانّ المتكلّم في العموم متعرّض لمصاديق الطبيعة، و معه لامعنى لعدم كونه في مقام بيان تمام الأفراد، بخلاف باب الإطلاق؛ لإمكان أن لايكون المتكلّم فيه بصدد بيان حكم الطبيعة، بل يكون بصدد بيان حكم آخر، فلابدّ من جريان المقدّمات.

و بالجملة: دخول ألفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدلّ على استغراق أفرادها.

ويشهد لما ذكر: قضاء العرف به. و أنت إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه و فنون المحاورات، لم تجد مورداً توقّف العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم في مقام البيان، كما ترى في المطلقات إلى ما شاءاللّه.

ولعلّ هذه الشبهة نشأت من الخلط بين المطلق و العامّ.

والعجب ممّن يرى أنّ الإطلاق بعد جريان المقدّمات يفيد العموم، ومعه ذهب إلى

لزوم جريانها فى العموم، مع أنّ لازمه لَغويّة الإتيان بألفاظ العموم.[1]

* * *

ثمّ إنّ التمسّک بعمومات الصحّة واللزوم غير صحيح، لا فى الكشف، ولا فى النقل:

أمّا مثل: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** و **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** فظاهر، فإنّ حلّية الاكل موضوعها مال التجارة الحاصل بين التاجرين الاصيلين، ومع فضوليّة الطرفين أو أحدهما، لم يحصل مال تجارة عرفاً حتّى يحلّ أو يحرم.

نعم، بعد الإجازة يحصل مال التجارة؛ لتماميّة التجارة عرفاً، كما أنّ نفوذ البيع والحلّية الفعليّة متعلّق بالبيع الحاصل من الاصيلين؛ ضرورة أنّه لو كان أحدهما أو كلاهما فضوليّاً، لاينفذ البيع، ولا يكون له أثر قابل للإنفاذ.

وأمّا وجوب الوفاء بالعقود، فهو كوجوب الوفاء بالنذر والعهد والقسم ونحوها، الظاهر منها وجوب العمل على طبق المضمون، ووجوب الخروج عن العهدة العرفيّة، وهو لا يكون إلاّ إذا كان العقد بين الاصيلين.

وليس المراد منه إبقاء العقد وعدم فسخه، حتّى يقال: إنّه بالنسبة إلى الاصيل ممكن، وإن كان فيه إشكال أيضاً.

ولو فرضت صحّة ذلک، لا فرق بين الكشف والنقل، ولكنّ الاصحّ ما مرّ، ولا أقلّ من انصراف الادلّة إلى عقد المالكين، والمأذون والمجاز منهما.

ولو فسخ الاصيل ثمّ أجاز الاخر، فمع إحراز أنّ الفسخ هادم، لا إشكال فى عدم لحوق الإجازة به، كشفاً كان المبنى، أو نقلاً.

---

١. مناهج الوصول؛ ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

ولو شکّ فیـه، فهل یمکن إحراز موضوع وجوب الوفاء بالعقد باستصحاب بقائـه إلی زمان الإجازة؟

لایبعد ذلک إن قلنا: بأنّ العقد والإجازة موضوع مرکّب لـه، أو قلنـا: بـأنّ العقـد تمام الموضوع لوجوب الوفاء إذا لحقت بـه الإجازة.

بخلاف ما لو کـان العقـد المشـروط بـالإجـازة أو المتعقّـب بهـا موضـوعاً؛ لانّ استصحاب بقاء العقد إلی حین الإجازة لا یثبت المشروط والمتقیّد.

الثمرة الثالثة فی تصرّف الاصیل

ومنـه یظهر الکلام فی ثمرة اُخری، وهی أنّ الاصیل یجوز لـه التصرّف فیما انتقل عنـه ـ علی النقل ـ وإن قلنا: بـأنّ فسخـه غیـر مبطـل، دون الکشـف، بـدعوی أنّ الإجازة علی النقل شرط أو شطر، فما لم تتحقّق لایجب الوفاء علی أحد المتعاقدین.

وأمّا علی الکشف، فیجب الوفاء بالعقد ـ بموجب العموم ـ علی الاصیل، ویحـرم علیـه نقضـه، ووجوب الوفاء علیـه لیس مراعیً بإجازة المالک، بل مقتضـی العمـوم وجوبـه حتّی مع العلم بعدم الإجازة.

أقول: الکلام یقع تارة فی أنّـه لو قلنا بأنّ فسخ الاصیل غیر مبطل علی النقل، هل یجوز لـه التصرّف؟ واُخری فی الثمرة المذکورة.

أمّا الاوّل: فمبنی عدم مبطلیّـة فسخـه هو عموم وجوب الوفاء بالعقد، فإن تمّ ذلک لاتنبغی الشبهـة فی عدم جواز التصرّف، ولاسیّما التصرّف الناقل والمعدم؛ فإنّ الظاهر من وجوب الوفاء ـ کما مرّ ـ هو العمل علی طبق مقتضـی العقـد، ومنـه ینتقـل إلـی صحّتـه ولزومـه.

ولیس لاحد أن یقول: إنّ معنی وجوب الوفاء حرمـة النقض؛ ضرورة عـدم کـون حرمـة النقض معنی وجوب الوفاء، واستعمال أحدهما فی الاخر غلط، لا مجاز.

نعم، يمكن أن يكون المراد الإرشاد إلى الصحّة واللزوم، لا بمعنى استعماله فى المرشد إليه، بل بمعنى استعماله فى معناه حقيقة للانتقال إلى الصحّة واللزوم.

فعليه يكون فى المقام المعنى المستعمل فيه مراداً أيضاً؛ ضرورة لزوم العمل على طبق العقد ووجوب الوفاء به، فكأنّه ذكر لازم المعنى؛ للانتقال إلى الملزوم، فلايصحّ تجريده عن المعنى اللازم؛ إذ معه لايمكن استفادة الملزوم منه.

وبعبارة أُخرى: لمّا كان وجوب العمل على طبق مضمون العقد، ووجوب الوفاء به عند العقلاء، من لوازم صحّة العقد ولزومه، أراد المولى إفهام أنّ العقد عنده أيضاً نحو ما عند العقلاء، فذكر اللازم وأراده جدّاً؛ للإرشاد إلى الصحّة واللزوم بالانتقال إلى الملزوم.

فحينئذٍ لو قلنا: بأنّ وجوب الوفاء يمنع عن صحّة الفسخ وتأثيره، لايمكن أن يقال: لايمنع عن التصرّفات؛ فإنّ المنع عن تأثيره مترتّب على المنع عن التصرّفات، فإنّه من شؤون وجوب الوفاء.

فتحصّل من ذلك: أنّه لو قيل بعدم نفوذ فسخه؛ بدليل وجوب الوفاء، لابدّ وأن يقال: بعدم جواز التصرّف مطلقاً؛ لأنّه أولى منه.

ولكن قد عرفت: أنّه لا سبيل إلى ذلك؛ ضرورة أنّ مضمون العقد لم يتحقّق قبل الإجازة عرفاً وشرعاً وعقلاً، فلا معنى للإلزام بالعمل بمضمونه.

والقول: بلزوم العمل من طرف الاصيل، وكذا لزوم الالتزام من قبله، غير مرضيّ؛ لما تأتى الإشارة إليه.

فتحصّل من ذلك: أنّه لا مانع من جواز تصرّف الاصيل فيما انتقل عنه إنشاءً.[1]

***

---

١. كتاب البيع؛ ٢: ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

قد مرّ أنّ الفضولیّ علی القاعدة، وهی تقتضی النقل، والکشف علی خلاف القواعد، ولابدّ فی إثباتـه من دلیل خاصّ.

لکن لو قلنا بالکشف بدلیل خاصّ، لا یلزم منـه خـروج المعاملـة عـن تحـت الادلّـة العامّـة، حتّی یمتنع التمسّک بها فی رفع بعض الشکوک التـی لا یفتـرق فیهـا النقل والکشف.

مثلاً: لو شککنا فی اعتبار شیء فی العقد کالعربیّـة، أو فی المتعاقـدین، کمـا لـو شکّ فی صحّـة عقد المرأة بلا إذن زوجها، أو فی العوضین، فالمرجع لرفع الشکّ هو إطلاق الادلّـة العامّـة، نحو: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** سواء قلنا: بالکشف، أو النقل.

غایـة الأمر: علی الکشف تصرّف الشارع فی محلّ النقل، کمـا تصـرّف فـی بیـع الصرف والسلم، فلو شککنا فی اعتبار شیء زائد علی عنوان «العقد» وما ثبت بالدلیل الشرعیّ، فالمرجع هو الإطلاقات.

وأولی منـه لو قلنا: بأنّ الکشف علی القواعد؛ فإنّـه یرجـع إلیهـا فـی المـوارد المشکوک فیها.

نعم، لو قلنا: بأنّـه علی خلاف القاعدة، فإن کان لدلیلـه الخاصّ إطلاق یرفع بـه الشـکّ فهو، وإلاّ ففی کلّ مورد شکّ فی دخالـة شیء فی الکشف، لایمکن الحکم بـه، بل لابدّ من القول فیـه بالنقل؛ لکونـه علی القواعد، والشکّ فی الخروج عنها، فتدبّر جیّداً.[1]

❊ ❊ ❊

وأمّـا فی موت الاصیل قبل إجازة الاخر، فلا شبهـة فی عدم تأثیر الإجازة علـی

---

۱. کتاب البیع؛ ۲: ۲۶۳ ـ ۲۶۴.

النقل؛ لعدم اعتبار مالكيّة الميّت، وعلى فرض اعتبارها له في بعض الاحيان، لايكون إلاّ بدليل خاصّ، والادلّة العامّة قاصرة عن إثبات النقل إليه.

وأمّا على الكشف، فمن قال: بأنّه على القواعد، لا مجال له لإنكار الصحّة هاهنا؛ لانّ إطلاق دليل وجوب الوفاء يرفع احتمال استمرار بقاء حياة البائع الاصيل إلى زمان الإجازة.[1]

* * *

لو أنشأ البيع فضولاً، وكان ـ في حال الإنشاء قبل الإجازة ـ مشتري المسلم والمصحف كافراً، والمبيع خمراً، ثمّ عند الإجازة أسلم الكافر، وانقلب الخمر خلاً، فلا شبهة في تحقّق عنوان «المعاملة» عرفاً، ويكون الشكّ في اعتبار إسلام المشتري من زمن إجراء الصيغة فضولاً إلى زمان الإجازة، وفي اعتبار قابليّة المبيع للتملّك كذلك.

وهذا الشكّ مرتفع بإطلاق وجوب الوفاء بالعقد وحلّية البيع على فرض إطلاقها، والدليل الدالّ على عدم مالكيّة الكافر للمسلم، أو عدم مملوكيّة الخمر، قاصر عن إثبات ذلك، كما هو واضح.

فلو باع المصحف من كافر فضولاً، وأجاز بعد إسلامه، صحّ على النقل، دون الكشف، ولو انعكس بطل على النقل بلا إشكال.

والظاهر الصحّة على الكشف: أمّا على مبنى كون الكشف على القواعد، فظاهر. وأمّا على غيره، فلما عرفت: من أنّ إطلاق الادلّة رافع للشكّ؛ لانّه اعتبار زائد

---

۱. كتاب البيع، ۲: ۲۶۷.

علی أصل المعاملـة، والتعبّد بالکشف لایوجب خروج العقد عن موضوعیّـة الادلّـة، فالتعبّد إنّما هو فی الکشف فقط.

نعم، لو کان دلیل الکشف قاصراً عن إثبات الکشف فی المورد، فالاخذ بالقواعـد فی مورد القصور یقتضی النقل، ولمّا کان النقل أیضاً باطلاً، یقع العقد باطلاً.[1]

❊ ❊ ❊

ثمّ لو قلنا: بأنّ الکشف مقتضی القواعد، وبنینا علی أنّ العقـد یقتضـی النقـل مـن حینـه، والإجازة لابدّ وأن تتعلّق بـه کذلک وإلاّ لم تصحّ، فلو تعلّقت بزمـان متـأخّر عن العقد کانت باطلـة؛ لعدم تعلّقها بما هو منشأ، کما لو باع فأجاز صلحاً أو إجارة.

فهل یمکن التصحیح فی المقام علی هذا المبنـی، والحکـم بالکشـف مـن زمـان الابتیاع؛ أی أوّل زمان إمکان الکشف، کما أفاده الشیخ الاعظم ـ قدس سره: مـن أنّ المقتضی موجود، ولا مانع شرعاً وعقـلاً مـن کاشفیّـة الإجـازة مـن زمـان قابلیّـة تأثیرها؟[2]

أقـول: العمدة فی المقام ـ بعد تسلیم کون الکشف علی القاعدة، والغضّ عمّا سبق ـ النظر فی عموم قولـه تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** الشامل لکلّ فرد منها، وإطـلاق کـلّ فـرد بالنسبـة إلی الازمنـة؛ بدلیل الحکمـة المقرّر فی محلّـه.

فإن قلنا: بأنّ المقتضی لشمول العموم الأفرادیّ لهذا العقـد موجـود، لکـنّ المـانع العقلیّ أیضاً موجود بالنسبـة إلی أوّل زمان العقد حتّی زمان الابتیاع، فالظاهر صحّـة ما أفاده، لا لما ذکره، بل لانّ الإجـازة تعلّقت بمضمون العقد، والعامّ باق علی عمومـه.

---

۱ . کتاب البیع، ۲: ۲۶۶.

۲ . المکاسب: ۱۳۸.

وليس المانع بالنسبة إلى الشمول الأفرادىّ، وإنّما المانع مانع عن الإطلاق المستفاد من دليل الحكمة، فبعد رفع المانع يؤخذ بإطلاقه، نظير ما ذكرناه فى باب الخيارات: من أنّه فى غير مورد المتيقّن يؤخذ بإطلاق أَوْفُوا بالنسبة إلى حالات الأفراد، لا باستصحاب حكم المخصّص، من غير فرق بين الخروج من أوّل الأمر إلى زمان، أو غيره، فراجع.

وإن قلنا: بأنّ المقتضى للشمول مفقود، وأنّ العقد على مال الغير ـ من غير انتساب إليه بوجه ـ غير مشمول للادلّة، فلا يمكن تصحيحه؛ لانّ الفرد المقتضى لحصول مضمونه فى أوّل زمان تحقّقه كما هو الفرض، خارج عن العامّ، وزمان الابتياع غير مشمول أيضاً؛ لانّ النقل من ذلک الزمان مخالف لمقتضى مضمون العقد.

مضافاً إلى أنّ الشمول للحالات تابع لشمول العموم الأفرادىّ، ومع عدمه لا موضوع للإطلاق.

وأمّا القول: بالشمول من أوّل الأمر للفرد المتقيّد بزمان الابتياع.

ففيه: ـ مضافاً إلى ما ذكرناه؛ من أنّ الشمول لذلک غير معقول، لانّ المضمون المتقيّد بزمان العقد، كما هو المفروض ومحطّ كلام الشيخ ـ قدس سره ـ فى المقام، لايعقل انطباقه على زمان آخر، فالإجازة من زمان الابتياع إجازة لغير العقد المنشأ ـ أنّ ذلک عود إلى التقييد الحالىّ مع وجود المقتضى للشمول، وهو خلاف الفرض.

وبالجملة: إنّ فرض وجود المقتضى وتعلّق الإجازة بالعقد من زمان تحقّقه، هو كون المانع من النفوذ فى قطعة من الزمان، ومقتضى الإطلاق الصحّه فيما بعدها.

لكن التحقيق: قصور المقتضى، وعدم شمول وجوب الوفاء للعقد على مال الغير من غير انتساب إليه بوجه، فزمان تحقّق العقد لا يكون منتسباً إلى من هو صالح للانتساب إليه، وبعد تحقق الابتياع كان المنشأ غير متحقّق.

هذا کلّـه علی مبنی الکشف علی أحد الاحتمالات، وهو کون الإجـازة متعلّقـة بالعقد الذی مقتضاه النقل من حین الوقوع، کما هـو مفـروض کـلام الشـیخ الاعظـم ـ قدس سره ـ وقد عرفت أنّـه لا یمکن التصحیح علی هذا الاحتمال بنحو مارامـه.

نعـم، لا مـانع مـن هـذا التفکیـک والتبعـیض علـی بعـض المسـالک الاُخـر فی‌باب‌الکشف، کمسلک المحقّق الرشتی ـ قدس سره.[1] [2]

❊ ❊ ❊

ثمّ إنّ التحقیـق: عـدم جـواز التمسّـک بـالإطلاق لـو وضـعت الالفـاظ للاسـباب الصحیحـة، وکانت أدلّـة الإنفاذ ناظرة إلی الاسباب، لا المسبّبات.

وأمّا إذا کانت ناظرة إلی المسبّبات، فلاینبغی الریب فی أنّ إطلاقها ملازم لإنفـاذ الاسباب العرفیّـة، وکشف الاسباب الصحیحـة؛ بمعنی کاشفیّـة إطلاق إمضاء المسبّب عن کون ما هو السبب لدی العرف هو السبب شرعاً، وأنّ ما لدی العرف هی الاسباب الصحیحـة؛ ضرورة عدم مخالفـة الشارع للعرف والعقلاء فی معنی البیع المسبّبی، وکذا فی سائر المسبّبات من العقود والإیقاعات، فالبیع عند الجمیع مبادلـة مـال بمـال، أو تملیک عین بعوض، والاختلاف ـ لو کان ـ إنّما هو فی الاسباب فقط، وینشـأ منـه الاختلاف فی تحقّق المسبّبات، لا فی ماهیّـتها.

فحینئذ إذا قال: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وکان المـراد منـه وجـوب الوفـاء بالمسـبّبات؛ أی المعانی المنشأة بالالفاظ، أو المعانی التی تعتبر لدی الإنشاء الجدّی للإیجاب والقبـول ـ علی اختلاف المسالک ـ وکان مقتضی عمومـه لزوم الوفاء بکلّ معاقـدة مسبّبیـة،

---

۱. کتاب البیع؛ ۲: ۳۴۴ ـ ۳۴۶.

۲. المحقق الرشتی؛ بدائع الافکار: ۳۲۳.

فلا محالـة تكون الاسباب التى تنشأ تلك المسبّبات منها أسباباً عنده، وإلاّ فلايعقـل إنفاذ المسبّب بنحو الإطلاق.

فمن يرى المعاقدة باللفظ الفارسى غير محقّقـة، ولا واجبـة الوفاء، لا يعقل منـه الإطلاق والعموم فى لزوم الوفاء بكلّ معاقدة عقلائيّـة، والمفروض أنّ العقد المسـبّبى لدى العقلاء عين ما لدى الشارع مفهوماً وعنواناً، ودليل الإمضاء متعلّـق بالعنـاوين لا بالخارجيّات، وإنّما تنطبق العناوين على الخارجيّات فى الخارج.

فما أفاده بعض الأعاظم: من أنّ إمضاء المسبّب لايلازم إمضاء السبب؛ لعدم الاتحـاد بينهما ولا الملازمـة[1] فى غايـة السقوط.[2]

❊ ❊ ❊

لاينبغى الإشكال فى أنّ موضوع وجوب الوفاء لدى العقلاء، وفـى قولـه تعـالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** هو المعنى المسبّبى؛ أى المعاقـدة الواقعيّـة والنقـل الـواقعى وبالحمـل الشائع، وهو تمام الموضوع للاحكام لدى العرف والعقلاء، مـن غيـر نظـر إلـى آلات إنشائـه وإيجاده، ففيما أُنشى البيع بلفظ «بعت» ليس موضـوع الحكـم إلاّ التمليـک والتملّک الواقعى، لا ما هو متحقّق بهذا العنوان والسبب.

فتوهّم: لزوم أخذ عناوين المعاملات فى الصيغـة،[3] فى غايـة الفساد.

كما أنّ موضوع الادلّـة الشرعيّـة أيضاً كذلک. وتوهّم: أنّ موضوعها ما هو مأخوذ

---

١. كتاب البيع؛ ١: ٧٨ ـ ٧٩.

٢. منية الطالب؛ ١: ٣٨.

٣. المحقق اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٨٦.

فى الادلّة الشرعيّة، كالبيع فى **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**[۱] و الصلح فى قوله ـ عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين»...[۲] وهكذا أيضاً فى غاية السقوط.

ضرورة أنّ هذه العناوين بما هى عناوين بالحمل الاوّلى، ليست موضوعة لحكم، بل الموضوع هى العناوين بالحمل الشائع، سواء كانت آلة الإنشاء لفظاً مأخوذاً فيه العناوين أم لا، بل من غير فرق بين كون الالة لفظاً أو غيره.

فالبيع المسبّبى المنشأ باللفظ الصريح، عين ما أُنشى باللفظ غير الصريح، أو بالفعل، أو بالإشارة أحياناً، ولهذا لم يحتمل أحد اعتبار وقوع العقد بلفظ «عاقدت» والبيع بخصوص لفظ «بعت» والتجارة بلفظ «الاتجار».

مع أنّ الإيقاع بغير الالفاظ الدالّة على العناوين، لاتصدق عليها هى بالحمل الاوّلى، فالبيع والإجارة والصلح، عقد لابالحمل الاوّلى، والتمليک بالعوض، بيع لا بهذا الحمل، مع أنّها موضوعات للاحكام بلا ريب.

وبالجملة: كلّ معاقدة تحقّقت، وبأىّ سبب وجدت، يجب الوفاء بها لدى العقلاء.[۳]

❊ ❊ ❊

والذى يمكن أن يقال: هو أنّ الادلّة العامّة المثبتة للاحكام الكلّية، أو المطلقة للموضوعات، إنّما تثبت الحكم القانونى ـ بالإرادة الاستعماليّة ـ لجميع المصاديق ونفس الطبائع، والمخصّصات والمقيّدات كاشفات عن الجدّ والحكم الواقعى فى غير مواردها، من غير استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، كما هو مقرّر فى محلّه.

---

۱. البقرة / ۲۷۵.

۲. عوالى اللآلى؛ ۱: ۲۱۹ و ۲: ۲۵۷.

۳. كتاب البيع؛ ۱: ۳۱۴ ـ ۳۱۵.

فحينئذٍ نقول: كما أنّ قولـه تعالى: **أوْفُوا بِالعُقُودِ** ـ بحسب إطلاقـه ـ يثبت الحكم للعقد بغير قيد، ومقتضاه ثبوتـه فى عمود الزمان، وبعد خروج بعض الزمان، وقع النزاع فى جواز التمسّک بـه لغير مورد التقييـد، كـذلک إطـلاق الادلّـة المثبتـة للخيـار للمتبايعين، يقتضى ثبوتـه لهما فى جميع البيوع، حتّى الصـرف والسـلم، فتـدلّ علـى ثبوتـه وبقائـه إلى زمان التفرّق، خرج زمان مـا قبـل القـبض فـى الصـرف والسـلم، ومقتضى الإطلاق ثبوتـه من زمانـه إلى زمان التفرّق.[1]

❊ ❊ ❊

ثمّ إنّـه علم ممّا مرّ: أنّ العمدة فى المقام[2] هو استصحاب العقد؛ لانّـه يثبـت بـه اللزوم ببركـة انطباق وجوب الوفاء عليـه، وهو من استصحاب الكلّى من القسم الثانى، فلابدّ من دفع بعض الإشكالات عنـه، وقد تصـدّينا فـى محلّـه وفـى الجـزء الاوّل للإشكالات المشتركـة بين المقام، وسائر الموارد من هذا القسم.[3]

بقى بعض ما يختصّ بخصوص العقود، أو سائر الأُمور الاعتباريّـة:

منهـا: أنّ العقد أمر اعتبارى، وما اعتبره العقلاء منها، ما هو مورد عملهم وحـاجتهم، كعقد البيع، وعقد الصلح، والإجارة، وكذا العقد اللازم والجائز، وأمّـا القـدر المشـترک بينهما فلم يعتبروه، وليست العقود كالتكوينيّات؛ ممّا تكون موجـودة مـع الغـضّ عـن اعتبار المعتبر.

وبالجملـة: الجامع أيضاً أمر اعتبارى على فرض اعتبارهم، ومع عدمـه لا واقعيّـة

---

١ . كتاب البيع؛ ۴: ۱۴۳.

٢ . لزوم البيع.

٣ . الامام الخمينى؛ الاستصحاب: ۸۵ .

لـه، والفرض أنّ اعتباره لغو، غیر دخیل فی أغراضـهم، فاختـلّ الاستصـحاب؛ لفقـد المستصحب.

وفیـه: أنّ الجامع بین العقود بعد اعتبارها انتزاعی، لا اعتباری، فإذا اعتبر عقد البیع ووجد، یتحقّق معـه طبیعی العقد، ومع وجود فرد آخر، یوجد أیضاً بعین وجوده.

فطبیعی العقد منتزع من العقود، ومشترک بینها، من غیر لـزوم اعتبـار زائـد علـی اعتبار العقود، کما أنّـه بإیجاد فرد من الإنسان، یوجد طبیعی الإنسان، وبإیجـاد فـرد آخر یوجد الطبیعی أیضاً، من غیر جعل متعلّق بجامع الاشتراک.

فجامع الاشتراک فی الموردین علی نعت واحد، وإن کان الجامع فی الاوّل جـامع اُمور اعتباریّـة، وفی الثانی جامع اُمور تکوینیّـة، فلا إشکال من هذه الناحیـة.

ومنها: أنّ عموم قولـه تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** استغراقی، وقد ذکر فی السابق: أنّ أداة الاستغراق وضعت لتکثیر مدخولها، والمدخول فی المقام هو طبیعـة العقد، والاداة تدلّ علی تکثیرها، فیکون مفاده وجوب الوفاء بکلّ فرد من أفراد العقد، فالجامع بینها لیس موضوعاً لحکم شرعی، والمستصحب لابـدّ وأن یکـون حکمـاً، أو موضـوعاً لحکـم، فلایجری استصحاب الجامع، والمفروض أنّ ما هـو المستصـحب کلّـی، جـامع بـین العقدین.

وفیـه: أنّ ما هو المتعلّق لوجوب الوفاء فی الایـة، هو طبیعی العقد فی کـلّ فـرد؛ أی الطبیعی المتحقق فی العقود، لا الخصوصیّات الفردیّـــة؛ فإنّهـا غیـر دخیلـــة فـی وجوب الوفاء.

بل حتّی لو قال: «أوفوا بعقودکم» لکان مفاده وجـوب الوفـاء بـالطبیعی الصـادر منهم، لا الطبیعی مع الخصوصیّات الحافّـة بـه فی الخارج، وذلک مثـل قولـــه: «کـلّ إنسان ناطق» فإنّ الناطقیّـة من خواصّ الإنسان بما أنّـه إنسان، لا بما أنّـه متشخّص

بالتشخّصات الفرديّـة.

فإذا وجد طبيعى العقد، وصار موضوعاً لوجـوب الوفـاء، ثـمّ شـكّ فـى بقائـه ـ لدوران الأمر بين كونـه لازماً أو جائزاً ـ يستصحب طبيعى العقد، لا العقـد الخـاصّ الحاصل فى زمان كذا، ومكان كذا، بلفظ كذا... وهكذا، والطبيعى موجود بوجود الفرد، فالجامع كان موجوداً، وشكّ فى بقائـه بنظر العرف، الذى هو الميزان فى المقـام، وان كان مخالفاً لنظر العقل الدقيق البرهانى، فلا إشكال من هذه الناحيـة أيضاً.[١]

* * *

لو أخرج المالك ما عقد عليـه الفضولىّ عن ملكـه ببيع أو عتق أو هبـة أو صـلح ونحوها، فلا إشكال ـ على النقل ـ فـى وقوعـه صـحيحاً، وعـدم نفـوذ إجازتـه؛ لصيرورتـه أجنبيّاً.

وأمّا التعبير بـ«خروج العقد عن قابليّـة تأثير الإجازة» ففيـه مسامحـة؛ لانّ العقد باق على قابليّتـه، والإجازة من المجيز ـ الذى صار أجنبيّاً ـ غير صالحـة للتنفيذ، فلو أجاز المالك الجديد صحّ.

كما أنّـه لو تملّكـه البائع صحّت إجازتـه على الاشبـه، ومع الشـكّ قـد عرفـت حكمـه.

كما أنّـه لا إشكال على الكشف الحقيقىّ فى عدم وقوعـه صحيحاً، بناءً على كون الكشف موافقاً للقواعد؛ لانّ مقتضى إطلاق **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وغيره، رفع جميع الشـكوك الطارئـة، ومنها احتمال دخالـة عدم تصرّف المالك فى الصحّـة كشفاً.

---

١. كتاب البيع، ٤: ٤٠ ـ ٤٢.

وأمّا لو قلنا: بأنّـه على خلاف القواعد، وعدم إطلاق فى الادلّـة الخاصّـة كما هو الحقّ، صحّ عقد المالک؛ لعدم الدليل علـى انتقـال مالـه، فمقتضـى الاصـل المحـرز لموضوع دليل السلطنـة والعمومات، الصحّـة.

ولو قيل: إنّ اعتبار ملكيّـة المجيز إلى زمان الإجازة غير معقول؛ للزوم الخلـف أو الانقلاب.

ففيـه: أنّـه على فرض عدم الإطلاق، لا دليل علـى صحّــة الكشـف فـى فـرض تصرّف المالک، لا أنّـه يعتبر فى الكشف ملكيّـة المجيز إلى زمان الإجازة، فالكشـف إنّما يثبت فى عقد لم يتعقّبـه تصرّف المالک، فالإجازة المتأخّرة عنـه غير مؤثّرة.

ففرق بين اعتبار عدم تصرّف من المالک الاوّل، وبين اعتبار مالكيّتـه إلـى زمـان الإجازة.[1]

***

لو باع الفضوليّ مع سبق نهى المالک؛ بحيث وقع بيعـه منهيّـاً عنـه مـن قبلـه، فالظاهر صحّتـه وصلوحـه لتعقّب الإجازة؛ لانّ النهـى لا يوجـب انعـدام مـا فعلـه الفضوليّ، لا حقيقـة، ولا فى اعتبار العقلاء؛ لانّ نهيـه قابـل للعصـيان عنـد العقـلاء، ضرورة صدق قولـه: «نهيتـه فعصانى» فلو كان عنوان البيع غير صادق مع نهيـه، لـم يكن معنى لذلک.

فالنهى لا يوجب عدم صدق البيع جزماً، فتشملـه عمومات الإنفاذ.

نعم، لو قلنا: بأنّ معنى **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** أوفوا بعقودكم، لابدّ من إحراز انتساب العقد

---

۱. كتاب البيع: ۲: ۴۳۲ ـ ۴۳۳.

إلى المالک، وإلاّ صارت الشبهة مصداقيّة مع الشکّ، ومع القول بعدم الانتساب يخرج العقد عن الادلّة موضوعاً، و إثبات الانتساب ـ بحيث يصير عقده المنهيّ عنه عقد المالک ـ غير ممکن.

لکنّ الذی يسهّل الخطب عدم لزوم صدق کون العقد عقده، حتّى يجب الوفاء به، بل المسلّم من الخروج عن تحت الادلّة هو عقد الاجنبیّ بلا لحوق الإجازة، وغيره داخل فيها من غير لزوم کونه عقده.

کما أنّ الأمر کذلک فی محيط العقلاء، فإنّهم يلزمونه بالعمل بالعقد الصادر من الغير على ماله بعد إجازته، لا لصيرورة العقد عقده، بل لإجازة العقد الواقع على ماله.

بل لا شبهة فی عدم صيرورة عقد الفضولیّ عقد المالک عقلاً ولا عرفاً، لاقبل الإجازة ـ وهو معلوم ـ ولا بعدها؛ لانّ الإجازة والإمضاء اعتبارهما اعتبار إجازة العقد المتحقّق عن الغير فی ماله، وهذا عين اعتبار الاثنينيّة وکون العقد عقد الغير، فکيف يمکن أن يکون ذلک موجباً للانتساب إليه؟!

وإن شککت فاسأل العرف والعقلاء عن الفرق بين بيع الفضولی والاصيل، تراهم يقولون: «إنّ الاصيل باع ماله بنفسه، بخلاف بيع الفضولیّ، فإنّه صادر من الغير، والاصيل أجازه» بل بيع الوکيل أيضاً کذلک، ولا يلزم فی وجوب الوفاء صيرورة البيع بيعه.

بل لا يبعد أن يقال: إنّ وجوب الوفاء بالعقود متوجّه إلى سائر المکلّفين غير المتبايعين أيضاً، وإن کانت الاثار مختلفة؛ فإنّ وجوب الوفاء من غير المتبايعين هو لزوم ترتيب آثار ملکيّة البائع للثمن، والمشتری للمثمن، ومنهما لزوم تسليم العوضين

ونحوه، فتأمّل.[۱]

***

وأمّا ادّعاء انصراف الادلّة عن العقد المبهم؛[۲] لعدم التعارف والمعهوديّة، فممنوع بعد كونه عقداً عقلائيّاً.

بل أدلّة إنفاذ العقود ـ كقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وكقوله ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «المؤمنون عند شروطهم»[۳] ـ ظاهرة فى أنّ الموضوع للوفاء القرار بما هو، والمؤمن عند شرطه بما هو شرط، من غير لحاظ متعلّقات الشرط وأطراف العقود.

بل لو فرض قصور الادلّة عن شمول مثل المورد، فلا شبهة فى إمكان إسراء الحكم إليه عرفاً بمناسبات الحكم والموضوع.

مع أنّ الانصراف عن العقد بما هو عقد وقرار وعن الشرط بما هو كذلك، ممنوع جدّاً.[۴]

***

أمّا البيع الفضولىّ، فقد استشكل فيه الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ بناءً على الكشف، دون النقل؛ من حيث إنّه لازم على الاصيل، فيتحقّق الغرر بالنسبة إليه؛ لانّه انتقل إليه ما لايقدر على تحصيله.

---

۱. كتاب البيع؛ ۲: ۱۸۵ ـ ۱۸۶.

۲. المراد عدم معرفة طرفى العقد.

۳. الكافى؛ ۵: ۴۰۴.

۴. كتاب البيع؛ ۲: ۵۷ ـ ۵۸.

أقول: إنّ الغرر بهذا المعنى، لايلزم على الكشف بالمعنى المشهور على ما قيل: من أنّه الكشف الانقلابىّ، سواء قلنا: بالانقلاب حقيقةً، أو حكماً وتعبّداً؛ لعدم نقل العوضين إلى زمان الإجازة، وبها يحصل الانقلاب و زمان وجوب التسليم، والميزان فى رفع الغرر، هو العلم بالقدرة على التسلّم حال وجوب التسليم؛ أى حال الإجازة.

نعم، بناءً على الكشف الحقيقىّ، أو الحكمىّ على النحو الحقيقىّ، يكون الانتقال واقعاً أو حكماً من أوّل الأمر مع التعقّب بالإجازة، فينتقل إليه ما لايقدر على تحصيله فعلاً، ولاجله يدّعى حصول الغرر.

لكن فيه: أنّ القدرة على الفرض، معتبرة حال وجوب التسليم، وهى حال الإجازة، لا قبلها.

والتحقيق: أنّه إن قيل بأنّ موضوع وجوب الوفاء، هو العقد المنسوب إلى صاحبه، سواء كان مؤثّراً فى النقل أم لا، وبأنّ الوفاء بمعنى إبقاء العقد وعدم فسخه، فلا فرق بين القول بالنقل، والقول بالكشف فى الفضولىّ؛ لانّ العقد من قبل الاصيل حاصل وواجب الوفاء به، فلايجوز له التصرّف فى ماله فى جميع أقسام الفضولىّ، فإن كان المحذور اللاّزم ـ و هو حرمان تصرّفه فى ماله مع العجز عن تسلّم عوضه ـ موجباً للغرر، فهو حاصل فى الجميع.

وإن كان الموضوع هو العقد المؤثّر المنسوب إليه، يكون كلّ من النقل والكشف ـ بالمعنى المنسوب إلى المشهورـ خارجاً عنه؛ لعدم تأثير العقد فى النقل فعلاً، والكشف الحقيقىّ أو الحكمىّ الذى هو نظيره، داخلاً فيه، فيكون وجوب التسليم مع عدم العلم بحصول العوض، موجباً للغرر.

إلاّ أن يقال: إنّ وجوب التسليم مع الكشف الحقيقىّ أيضاً ممنوع، حتّى على الاصيل؛ لانّ بناء العقلاء فى باب المعاملات على التسليم والتسلّم، فمع عدم العمل من

أحد المتعاملين، لايجب على الاخر العمل بـه.

فوجوب التسليم على كلّ واحد منهما، موقوف على عـدم امتنـاع الاخـر عنــه، والظاهر أنّ وجوب الوفاء بالعقود فى الايـة الكريمـة[1] لايكون غير ما لدى العقلاء.

وإن شئت قلت: إنّ العرف لايفهم منـه إلاّ ما هو المعهود عندهم، ومن البعيد إلزام المتعامل بالوفاء وإن لم يلتزم بـه صاحبـه، وامتنع عنـه، فلايجب على الاصيل الوفاء بالعقد، قبل وجوب الوفاء على طرف المعاملـة.

فوجوب التسليم على كلّ منهما، إنّما هو بعد الإجازة حتّى على الكشف الحقيقىّ، فلابدّ من العلم بالقدرة على التسليم، أو التسلّم، أو الحصول فـى يـده، حـال وجـوب التسليم عليهما، وبـه يدفع الغرر.

والحاصل: أنّ النقل والكشف مشتركان فى فرض، والكشـف المشـهورىّ والنقـل ممتازان عن الحقيقىّ فى فرض، والإشكال غير وارد علـى جميـع الفـروض، وجميـع أقسام الفضولىّ.[2]

❊ ❊ ❊

نعم، يقع الكلام هاهنا فى مقامين:

الاول: فى أنّـه هل يحتاج بيعـه[3] بعد تملّكـه إلى الإجازة، أم ينتقـل المبيـع إلـى المشترى بمجرّد تملّكـه؟

الثانى: فى وجوب الإجازة عليـه لو قلنا: باحتياجـه إليها.

---

۱. المائدة / ۱.

۲. كتاب البيع؛ ۳: ۳۱۹ ـ ۳۲۱.

۳. بيع البايع لمالكه و لنفسه و لثالث.

حول اعتبار الإجازة بعد تملك البائع في المقام

الأشبه بالقواعد عدم الاحتياج؛ لانّ إنشاء البيع صدر من البائع لنفسه، وعدم التأثير إنّما هو من جهة عدم الملك، فإذا حصل دخل في عموم **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وسائر الادلّة العامّة، وإنّما الشكّ في عدم الانتقال؛ لاجل الشكّ في اعتبار مقارنة الملكيّة لإنشاء البيع.

وهو محصّل ما أفاده الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ من أنّ البائع بعد ما صار مالكاً، لم تطب نفسه بكون ماله للمشتري الاوّل، والتزامه قبل تملّكه بكون هذا المال المعيّن للمشتري، ليس التزاماً إلاّ بكون مال غيره له.[1]

وهو يرجع إلى اعتبار أمر زائد على ماهيّة العقد بشرائطه، وهو مالكيّة المنشي للعقد لنفسه حال العقد، ومعلوم أنّ اعتبار ذلك ليس متيقّناً، بل مشكوك فيه، فيندفع بإطلاق الادلّة كسائر الشكوك.

وهذا بوجه نظير ما إذا باع الراهن العين المرهونة، أو باع السفيه العين التي هي مورد حجره، ثمّ ارتفع المانع، فإنّهما أيضاً لا يحتاجان إلى الإجازة، بل يصحّان بمجرّد رفع الحجر، واحتمال مقارنة الإنشاء مع عدم المانع، يدفع بالإطلاق.

حول كلام الشيخ ـ قدس سره ـ في المقام

وعلى ما ذكر يسقط ما أفاده الشيخ ـ قدس سره ـ في المقام: من التمسّك بقاعدة السلطنة، وعدم الحلّ إلاّ بطيب النفس،[2] فإنّ المعاملة التي أوجد البائع سببها باختياره وطيب نفسه، لم يكن النقل فيها بعد حصول الشرط ـ أعني المالكيّة ـ مخالفاً لقاعدة

---

١ . المكاسب: ١٤١.

٢ . نفس المصدر.

السلطنـة وغيرها، نظير الاصيل فی الفضولیّ من أحد الطرفين إذا أوجد سبب البيع باختيـاره وطيب نفسـه، ثمّ أجاز المالک، وانتقل الثمن أو المثمن من الاصيل حال إجازة غيره، فإنّـه لم يكن هذا الانتقال ـ بعد إيجاده أحد جزئی السبب ـ مخالفـاً لقاعـدة السلطنـة واحتـرام مال الغير.

وإن شئت قلت: إنّ القاعدتين مؤكّدتان للصحّـة، لا معارضتان لها؛ فإنّ الانتقال لم يكن قهراً على البائع، بل بتسبيب منـه، ومعلوم أنّ أسباب النقل بأجمعها ليست تحت اختيار أحد المتعاملين فی المعاملات.

وممّا ذكرناه يتّضح: أنّ دعوی معارضـة القاعدتين لدليل وجـوب الوفـاء ليسـت متّجهـة.

ثمّ إنّـه لو شككنا فی شمول **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** لمثل ذلک البيـع، لا يصـحّ التمسّـک بالقاعدتين؛ لاحتمال خروج المال بواسطتـه عن ملكـه، فصارت الشبهـة موضوعيّـة، أو كالموضوعيّـة، فإنّ حصول الملک للبائع الاوّل عنـد الاشـتراء وإن كـان معلومـاً، ولكن مع احتمال كون الانتقال بتسبيب منه ـ غير مخالف للقاعدتين كما مرّ ـ لا يصحّ التمسّک بهما إلاّ بعد إحراز الموضوع.

نعم، يمكن احرازه باستصـحاب ملكهمـا، فحينئـذٍ لا يصـحّ البيـع إلاّ بإجازتـه للقاعدتين.

ومع الغضّ عن ذلک، لايصحّ التمسّک بالاستصحاب لإثبات كون إجازة المالـک مؤثّرة فی النقل، بناءً على أنّ السبب هو العقد المتعقّب أو المتقيّد بـالإجـازة أو العقـد بسببيّتها؛ فإنّ إحراز تلک العناوين بالاصل مثبت، إلاّ أن يكـون الموضـوع للنقـل أو السبب لـه مركّباً من العقد والإجازة، وكان الحكم الشرعیّ مترتّباً على العقـد وإجـازة المالک، فيحرز بالوجدان والاصل، مع الغضّ عن الإشكال فی الموضوع المركّب.

ثمّ إنّ الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ بعد فرض أنّ مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود على كلّ عاقد، هو اللزوم على البائع بمجرّد الانتقال إليه، وإن كان قبله أجنبيّاً لا حكم لوفائه ونقضه ـ ضعّفه بأنّ البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك، فيستصحب، والمقام مقام استصحاب حكم الخاصّ، لا مقام الرجوع إلى حكم العامّ، ثمّ أمر بالتأمّل.[1]

وهذا بظاهره واضح الإشكال؛ ضرورة أنّه من قبيل التخصّص لا التخصيص.

لكن يمكن توجيهه: بأنّ مقتضى عموم وجوب الوفاء، هو اللزوم بالنسبة إلى هذا الشخص الذى باع ملك الغير لنفسه، فيجب عليه الابتياع من الغير، والردّ إلى المشترى وإن لم يكن ملكاً له، كما مرّ منه نظيره فى بيع الفضوليّ بالنسبة إلى الاصيل: من أنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقد هو اللزوم بالنسبة إليه، فلا يصحّ الفسخ منه، وإن صحّ الردّ من المالك الاصليّ.[2]

فيكون حاصل مراده: أنّ هذا العقد الصادر من البائع، لمّا كان عقداً لنفسه، يجب عليه الوفاء من أوّل الأمر، فيجب عليه الاشتراء، وينتقل منه بمجرّده.

لكن لا إشكال فى خروج قطعة من الزمان عن لزوم الوفاء، وهو حال عدم كونه مالكاً؛ بإجماع أو تسلّم، فكان المقام من موارد اختلافهم فى التمسّك باستصحاب حكم المخصّص، أو بالعموم، أو إطلاق العامّ.

وهذا التوجيه وإن كان مخالفاً لظاهر كلامه بدواً، لكنّه أولى من توهّم عدم تفريقه بين التخصيص والتخصّص، وتقديم أصالة عدم النقل على القواعد الاجتهاديّة.

ولعلّ أمره بالتأمّل[3] لإنكار شمول العامّ لما قبل الملك، فيكون من قبيل التخصّص

---

١. المكاسب: ١٤١.

٢. المكاسب: ١٣٤.

٣. المكاسب: ١٤١.

لا تخصیص العامّ، وهذا أمر یجب البحث عنـه فی مجال أوسع.

ولقائل أن یدّعی إطلاق دلیل وجوب الوفاء والشرط لما قبل الملک، فیجب علیـه الاشتراء للعمل بمضمون العقد، وکذا لو باع ما لا یملکه أحـد، کطیـر معـیّن، ومقـدار مشخّص من المعدن، فیجب علیـــه أخـذ الطیـر واسـتخراج المعـدن والتسـلیم إلـی المشتری، ولا یبعد أن یکون ذلک عقلائیّاً أیضاً، فتأمّل.

ثمّ إنّـه یمکن استفادة عدم الاحتیاج إلی الإجازة من بعض الروایات المتقدّمـــة، کصحیحـة یحیی بن الحجّاج بناءً علی ما مرّ: من أنّ النهی عن البیع قبل الاشتراء إنّما هو لاجل التخلّص عن الربا، لا للإرشاد إلی بطلان البیع. فحینئذٍ لو توقّف بیعـه قبـل الاشتراء علی الإجازة بعده، کان لـه التخلّص عن الربا بعدم الإجازة، فلا یکون البیـع ثمّ الاشتراء موجباً للربا.

والظاهر منها أنّ الموجب نفس البیع والاشتراء، وهو لا یتمّ إلاّ علی فـرض عـدم الاحتیاج إلی الإجازة، والأمر سهل بعد ما عرفت من أنّ مقتضی القاعدة الصحّـة مـن غیر احتیاج إلی الإجازة.

ومن بعض ما ذکرنـاه یظهر الکلام فی المقام الثانی، وهو وجوب الإجازة علیـــه لـو قلنا: باحتیاج العقد إلیها؛ بأن یقال: إنّ مقتضی إطلاق وجوب الوفاء علیـه العمل علی طبق مضمونـه، وهو لا یحصل إلاّ بإجازتـه.

إلاّ أن یقال: إنّ الإجازة ـ کالقبول ـ من متمّمات العقد، لا من مقتضیاتـــه وجـزء مضمونــه، فتدبّر.[1]



---

۱. کتاب البیع؛ ۲: ۳۷۹ ـ ۳۸۳.

هل البيع المقارن لرضا المالک وطيب نفسه باطناً ـ من دون حصول إذن منه صريحاً، أو بالفحوى، أو بشاهد الحال ـ داخل فى الفضولىّ أو لا؟

اختار الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ ثانيهما، متمسّكاً بالادلّة العامّة والخاصّة.

واختار بعضهم التفصيل بين ما يكون العقد صادراً من غير المالک، وما يكون صادراً منه، وإن احتاج إلى الإجازة كبيع الراهن والعبد؛ بدعوى أنّ الرضا فى الاوّل لا يجعل عقد الغير عقده، فلا تشمله العمومات، مثل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** الظاهر فى وجوب الوفاء بالعقد الصادر منه، لا مطلق العقد.[1]

وقد يقال: إنّ العقد بالمعنى المصدرىّ وإن لم ينسب إلى الراضى ولا المجيز فى الفضولىّ بالرضا والإجازة؛ لانّ انتساب الفعل إليهما لابدّ فيه من التسبيب المفقود فى المقام، لكن نفس العقد ـ بمعنى حاصل المصدر ـ يصير بالإجازة والرضا والإمضاء منسوباً إليه، و ظاهر **أَوْفُوا**... وجوب الوفاء بعقودكم، لا بما عقدتم.[2]

أقول: حقيقة الإجازة والإمضاء والإنفاذ فى الفضولىّ عبارة عن تثبيت ما صدر عن الغير، فاعتبارها ملازم للحاظ صدور الفعل من الغير واعتبار كونه فعله، غاية الأمر أنّ المجيز ينفذ ما صدر من غيره فى ماله، ومع مفروضيّة صدور البيع من الغير ولحاظ ذلک، لايعقل صيرورة المجاز فعلاً له، سواء أُريد به الفعل بالمعنى المصدرىّ، أو بمعنى حاصل المصدر.

ومع أنّ التفكيک بينهما غير وجيه، فكيف يمكن أن يكون العقد الصادر من الغير غير منسوب إلى الاصيل، وحاصله منسوباً إليه وعقداً له؟

والحاصل: أنّ الإجازة بنفسها تدفع انتساب الفعل إلى المجيز، فتصحيح الفضولىّ

---

١ . المحقق الخراسانى؛ حاشية المكاسب: ٥٢ ـ ٥٣.

٢ . المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب: ١: ١٣١.

بما ذکر وجعلـه موافقاً للقواعد، غیر وجیـه.

فی أنّ عقد الفضولیّ موافق للقواعد

لکن یمکن أن یقال: إنّ عقد الفضولیّ موافق للقواعد وإن لم تشملـه العمومـات؛ وذلک لانّـه عقد عقلائیّ، ومع لحوق الإجازة بـه صحیح لازم عند العقلاء، ومتعـارف فی سوق المسلمین؛ لانّ عمل الدلاّلین کثیراً ما یکون من قبیلـه، لا من قبیل الوکالـة، وبعد کونـه عقلائیّاً متداولاً لدی العقلاء، لابدّ فی الحکم بفساده من ورود ردع عنـه، ومع عدمـه یحکم بصحّتـه ولزومـه شرعاً أیضاً.

إلاّ أن یقال: إثبات تعارفـه فی الحال ـ فضلاً عن اتصالـه بعصر الشارع الاقدس ـ مشکل، ومجرّد ارتکاز العقلاء علی عدم الفرق بینـه مع لحـوق الإجـازة، وبـین بیـع الاصیل ـ مع عدم التعارف عملاً ـ لایفید.

والاولی أن یقـال: إنّ بیع الفضولیّ مع مقارنتـه لرضا المالک مشمول لمثـل **أَوْفُـوا بِالْعُقُودِ** و **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**[1] لانّ التقیید بعقودکم أو تجارتکم أو بیعکم لیس فی الادلّـة، وإنّما هو من باب الانصراف، ولا تنصرف الادلّـة إلاّ عـن أجنبـیّ لا تنسـب إلیـه المذکورات بوجـه.

وأمّا العقود المأذون فیها والمجازة والمرضیّ بها، فلا وجـه لانصرافها عنهـا، بعـد کونها صحیحـة لازمـة عرفاً وفی محیط العقلاء.

ألا تری: أنّـه لو أذن المالک لغیره فی عقد، فلا شبهـة فی صحّتـه وخروجـه عن الفضولیّ، مع أنّ الإذن والرخصـة لایوجب أن یصـیر العقـد عقـده، لا بالتسـبیب، ولا بالمباشرة، والإذن غیر الوکالـة، وغیر الأمـر المولـویّ مـن القـاهر الغالـب الموجـب

---

۱. النساء / ۲۹.

للسببيّـة والصدق.

بل فی الوکالـة أیضاً لا یصدق کون الصادر من الوکیل عقداً للموکّل إلاّ مسامحـة؛ فإنّ اعتبارها هو إیکال الأمر إلی غیره، ولهذا لو استفسر من المالک «أنّـک بنفسـک بعت؟» لقال: «لا، بل باع وکیلی بإذنی».

فالانتساب إلی الموکّل بنحو من المسامحـة، وهـو حاصـل فـی الفضـولیّ مـع الإجازة، وسیأتی توضیح ذلک فانتظر.

وکذلک العقد مع رضا المالک، لایکون عقده وإن انتسب إلیـه نحو انتساب، وهو کاف فی الصحّـة واللزوم عند العقلاء، فیحتجّون علی صـاحب المـال «بأنّـک کنـت راضیاً بـه، ولیس لک التخلّف والنقض».

وبالجملـة: لا وجـه لإخراج تلک العقود عـن عمـوم الادلّـة وإطلاقهـا، وإنّمـا الخارج انصرافاً هو الاجنبیّ غیر المربوط بـه العقد، فالعقود المجـازة والمـأذون فیهـا داخلـة فیها کالعقود المرضیّ بها.

بل لو کانت الادلّـة: «أوفوا بعقودکم» و«أحلّ اللّه بیعکم» لکان إسراء الحکم إلی المذکورات جائزاً بإلغاء الخصوصیّـة عرفاً؛ فإنّ ما هو تمام الموضوع لوجوب الوفـاء ونفوذ المعاملـة لدی العرف، هو کون المعاملة برضا المالک وإذنـه وإجازتـه، وصدور ألفاظ المعاملات وإنشائها منـه أو من غیره سواء.

هذا مضافاً إلی ما قدّمناه فی آیـة التجارة عـن تـراض: مـن أنّ مقتضـی علّیـة الباطل لحرمـة الاکل ـ کما هو المتفاهم من المستثنی منـه، ومقابلة التجارة عن تراض مع الاکل بالباطل ـ هو کون التجارة عن تراض حقّاً مقابلاً للباطل، وهو السبب لجـواز الاکل، کما هو المتفاهم عرفاً.

فذکر التجارة عن تراض لیس لخصوصیّـة فیها، بل لکونها فرداً شـائعاً، فالخـارج

هو الاكل بالحقّ مقابل الباطل، وتشخيصهما موكول إلى العرف، ولا شبهة فى أنّ البيع المرضىّ به والمجاز داخل فى الحقّ لا الباطل.

بل التحقيق أن يقال: إنّ فى موارد تيقّن شمول الادلة ـ كالإيجاب والقبول من الاصيلين ـ يكون الإيجاب إنشاء تمام ماهيّة المعاملة؛ ضرورة أنّ البيع ليس إلاّ تمليك العين بالعوض، أو مبادلة مال بمال، والموجب بإيجابه ينشى تمليك العين بالعوض، وهو أصيل بالنسبة إلى ماله، وفضولىّ بالنسبة إلى مال المشترى، والقبول ليس ركناً فى تحقّق مفهوم العقد، بل هو بمنزلة إجازة بيع الفضولىّ، بل هو هى حقيقة.

وعدم ترتّب الاثر على الإيجاب قبل القبول، كعدم ترتّب الاثر على بيع الفضولىّ قبل الإجازة مع تحقّق مفهوم البيع بفعل الفضولىّ.

فالقبول إمضاء لبيع الفضولىّ، كما أنّ الإجازة فى البيع الفضولىّ بمنزلة القبول؛ فإنّها إمضاء للبيع، وهو يحصل بالإيجاب.

وأمّا القبول فى بيع الفضولىّ من الفضولىّ فهو لغو؛ لانّه إمّا لتتميم مفهوم العقد، أو لترتيب الاثر عليه، وكلاهما منفيّان؛ فإنّ مفهومه حصل بالإيجاب فقط، والاثر موقوف على إجازة الاصيل، فالموجب فى الفضولىّ يكون فضوليّاً من الطرفين، والقابل لا شأن له رأساً.

وإن شئت قلت: إنّ القبول فى بيع الاصيلين إجازة متّصلة بالبيع الفضولىّ، والإجازة فى الفضولىّ قبول متأخّر عن البيع، والقاعدة تقتضى الصحّة، ولا دليل على لزوم اتصال الإجازة أو القبول به.

وما قيل: من لزوم التوالى بين الإيجاب والقبول،[1] إنّما هو لتوهّم أنّ القبول دخيل فى العقد وركن فيه، ومع ظهور خلافه لا وجه للزومه.

---

١. المكاسب: ۹۸.

فالبيع الفضوليّ لايشذّ بشيء إلاّ بتأخير القبول غالباً عن الإيجاب الذى هو تمام البيع، وعدم التوالى بينهما، والبيع غير الفضوليّ لا يزيد عن الفضوليّ إلاّ باتصال الإجازة غالباً به.[١]

***

التنبيه الثالث: اعتبار عدم سبق الردّ فى الإجازة

قالوا: من شروط الإجازة أن لا يسبقها الردّ.

واستدلّ عليه بعد نقل الإجماع: بأنّ الإجازة بما أنّها تجعل المجيز أحد طرفى العقد ـ وإلاّ لم يكن مكلّفاً بوجوب الوفاء ـ تكون كالإيجاب إذا كان البيع فضوليّاً، وكالقبول إذا كان الاشتراء فضوليّاً، وكما أنّ الردّ بعد الإيجاب قبل القبول موجب لسلب صدق «العقد» سواء كان من الموجب، أو القابل، فكذلك فى المقام.

وهذا المدّعى يتوقّف ثبوته على أمرين:

أحدهما: أنّ ردّ الإيجاب قبل القبول ـ سواء كان من الموجب أو القابل ـ موجب لسقوطهما عن صدق «العقد».

وثانيهما: أنّ الردّ قبل الإجازة كالردّ قبل القبول.

أمّا الدعوى الأُولى: فلاتبعد صحّتها بالنسبة إلى ردّ الموجب إيجابه، إذا كان الإيجاب عبارة عن الإرادة المظهرة كما قيل، أو عبارة عن البناء والقرار القلبيّ بأنّ هذا ملك الطرف بإزاء كذا، أو عبارة عن التعهّد بذلك.

فإذا ارتبطت الإرادة المظهرة من القابل بالإرادة المظهرة من الموجب، تمّ العقد،

---

١ . كتاب البيع: ٢: ١٣١ ـ ١٣٦.

وکذا الحال فی البناء والقرار وفی التعهّد؛ لانّ العدول عن الإیجاب قبل القبول، یوجب سقوط الإرادة والبناء والقرار القلبیّ، والتعهّد کذلک.

ومعه لا یعقل ارتباط القبول بالإیجاب؛ لمعدومیّة الإرادة وسقوطها، وما کان مظهراً للإرادة السابقة، لایعقل أن یبقی علی مظهریّته، فلابدّ من إرادة اُخری، وبناء آخر، وتعهّد آخر، وإظهارها حتّی یرتبط القبول به، هذا بالنسبة إلی ردّ الموجب.

وأمّا ردّ القابل، فلا یصلح لإسقاط إرادة الموجب، ولا قراره وبنائه، ولا تعهّده؛ لانّ لها مبادی خاصّة، ما دامت باقیة تبقی بوجود علّتها ومبادئها.

نعم، لو ردّ القابل وأیس الموجب من قبوله، سقطت المعالیل؛ لسقوط عللها ومبادئها، لکن لو ردّ ثمّ عدل قبل سقوطها، تمّ نصاب العقد، وارتبطت الإرادة والقرار والتعهّد بنظائرها فی الموجب.

هذا، لکنّ المبانی کلّها غیر مرضیّة، ولا یوافقها عرف، ولا عقل، ولا لغة:

أمّا حدیث الإرادة المظهرة والبناء القلبیّ، فتصوّره یغنی فی الحکم بالفساد.

وأمّا حدیث التعهّد فقد یقال إنّ قوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** معناه وجوب الوفاء بالعهد، والعقد هو معاقدة الطرفین ومعاهدتهما، ومع فقد تعهّد أحدهما لاتتحقّق المعاهدة والمعاقدة.[1]

وفیه: أنّ العقد لو کان بمعنی العهد، والتعاقد لو کان بمعنی التعاهد، فلابدّ من الالتزام بخروج البیع ونحوه منه؛ ضرورة أنّ البیع ـ عرفاً ولغة ـ عبارة عن مبادلة مال بمال، أو تملیک عین بالعوض، وعناوین العهدة والالتزام خارجة عنه، فلایقال لمن باع خبزاً بدرهم: «إنّه عاهده، وهما تعاهدا علی کون الخبز فی مقابل الدرهم».

بل العرف والعقلاء یدرکون عناوین المعاملات، ویغفلون عن التعاهد

---

۱. المکاسب: ۱۳۶.

والمعاهدة والمعاقدة.

نعم، بعد التبادل وتماميّة المعاملة، وصيرورة كلّ من العوضين ملكاً للاخر، يرى العقلاء عهدة أداء كلّ مال صاحبه، والعهدة للاداء من أحكام المعاملة لا نفسها.

والتحقيق: أنّ العقد فى **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عبارة عن الربط الاعتبارىّ الحاصل من التبادل الاعتبارىّ، فكأنّه عقدة حاصلة من الإنشاء، كما يشهد به قوله تعالى: **أَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**[١]

فعقدة البيع كعقدة النكاح، فهى عبارة عن تبادل العوضين، الذى يتوهّم منه حصول عقدة بتبادل الإضافات، ولمّا كان العقد موجباً لصيرورة العوضين متبادلين، وكان لكلّ منهما عهدة أداء مال صاحبه بواسطة العقد، توجّه الأمر بوجوب الوفاء به والعمل على طبق مضمونه.

فقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** و **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** كلّها وردت لتصحيح المعاملات وإنفاذها، كما تمسّك بها السلف والخلف، لكن لسانها مختلف:

فـ **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** ظاهر فى إنفاذ أصل الماهيّة، وإن شئت قلت: يدلّ بالمطابقة على نفوذها وحلّيتها.

و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ناظر إلى مضمونها، وأمر بالوفاء بها، ولازمه صحّتها ونفوذها، فيدلّ عليها بالالتزام.

وقوله تعالى: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** ناظر إلى الاموال الحاصلة بالتجارة، وحلّ أكلها والتصرّف فيها، فيدلّ بالالتزام على صيرورة المال ماله وصحّة المعاملة.

وقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ليس حكماً تكليفيّاً زائداً على لزوم العمل على طبق

---

١. البقرة / ٢٣٧.

المعاملـة، وردّ مال الغير الذى صار مالـه من قبل العقد، وإنّما هو حكـم إرشـادىّ لا مولوىّ، وإلاّ لزمت منـه صحّـة العقوبتين لمن ترک العمل بالعقد: عقوبـة عدم ردّ مال الغير، وعقوبـة عدم الوفاء بالعقد، وإن كان العنوانان حاصلين‌بعمل واحد، واجتمعا فى الردّ الخارجىّ، ولا أظنّ صحّـة الالتزام بذلک والتزامهم بـه.

والإنصاف: أنّ ما ذكره المتأخّرون اُمور عقليّـة، خارجـة عن المتفاهم العرفىّ الذى هو الميزان فى باب المعاملات.

ثمّ إنّـه على المبنى المنصور ـ من أنّ البيـع هو التبادل، أو التمليک بالعوض ـ لو أنشأ الموجب ذلک فردّ القابل، لايوجب ذلک هدم الإنشـاء لا عرفـاً، ولا عقـلاً، ولا شرعاً، فلـه القبول بعد ردّه، وكذا لو ردّ الموجب؛ إذ لا دليل علـى سـقوط إنشائـه، فالقاعدة تقتضى صحّتـه لو رجع، إلاّ أن يقوم إجماع على خلافها، أو يحرز من العرف والعقلاء أنّ رجوع الموجب يوجب عدم اعتبار بقاء إيجابـه، والعهدة على مدّعيـه.

ولو شکّ فى ذلک يجرى استصحاب بقاء الإيجاب، فإذا لحقـه القبول، يندرج فى موضوع وجوب الوفاء؛ لانّ موضوعه مركّب مـن الإيجـاب والقبـول، وهـو حاصـل بالاصل والوجدان.

نعم؛ لو كان موضوعـه العقد، وقلنا إنّـه أمر انتزاعىّ من الإيجاب والقبـول، لكـان الاصل مثبتاً؛ هذا حال الإيجاب والقبول.

وأمّا الدعوى الثانيـة: فالظاهر عدم صحّتها، ومقتضى القاعدة عدم كون الردّ مضرّاً بها على جميع المبانى؛ لانّ العقد وجد بفعل الفضولىّ، أى بإرادتـه المظهرة، أو بنائـه، أو تعهّده، أو إنشائـه المبادلـة، ولا وجـه لكون ردّ غيره موجباً لهدم فعلـه.

فالعقد المتحقّق من الغير يحتاج إلى نحو انتساب إلى المالک، وقبل الإجـازة لـم يكن منتسباً إليـه حتّى يقطع الانتساب، وبعدها يصـير منتسـباً، فلـو التزمنـا فـى ردّ

الموجب بأنّـه موجب لعدم صدق العقد، وبعبارة أُخـرى موجـب لهـدم الإنشـاء، فـلا موجب للالتزام بـه فى المقام.

نعم، لو قلنا بأنّ ردّ القابل أيضاً موجب لذلک، فالظاهر لزوم الالتـزام بـذلک فـى الفضولىّ أيضاً؛ لانّهما مشتركان فى أنّ فعل الغير ينهدم بردّ صاحبـه.

وقد تقـدّم: أن ليس للإجازة شأن إلاّ قبول فعل الغير وإيجابـه، وأنّ تمـام ماهيّـة البيع الإنشائىّ حصل بإيجاب الموجب، وقبول الفضولىّ لا أثر لـه، لا فى تحقّق مفهوم البيع، ولا فى ترتّب الاثر، فالإجازة قبول متأخّر، لكنّ الالتزام بـه ضعيف.

مع إمكان أن يقال: إنّـه على مبنى القوم ـ مـن أنّ العقـد مركّـب مـن الإيجـاب والقبول، ولاتتمّ ماهيّـة العقد إلاّ بهما ـ يمكن الالتزام بأنّ الردّ قبل القبول موجب لعدم صدق «العقد» لانّ المركّب إذا وجد بعض أجزائـه، وتخلّل بينـه وبـين بعـض آخـر المنافى، لزم منـه سلب الاسم، وعدم تحقّقـه، وعدم بقاء صورتـه.

وهذا بخلاف الفضولىّ بعد تماميّتـه، وصدق «العقد» عليـه، وحصـول الـردّ بعـد تماميّـة الماهيّـة وصدق الاسم، فمقايسـة الردّ بعد تماميّـة الماهيّـة بالرّد فى خلالهـا وقبل تماميّتها، مع الفارق.

استدلال الشيخ ـ قدس سره ـ على اعتبار عدم سبق الردّ

والعجب من الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ فإنّـه مع اعترافـه بأنّ الفضولىّ عقـد ـ حيث قال: إذ مع الردّ ينفسخ العقدـ استدلّ عليـه: بأنّ الإجـازة تجعـل المجيـز أحـد طرفى العقد، وإلاّ لم يكن مكلّفاً بالوفاء، وقد تقرّر أنّ من شروط الصيغـة أن لا يحصل بين طرفى العقد ما يسقطهما عن صدق «العقد» الذى هو فى معنى المعاهدة،[١] انتهى.

---

١. المكاسب: ١٣۶.

إذ مع صدق «العقد» قبل الإجازة لا وقع لاستدلالـه، ولا مجال للمقايسـة، إلاّ أن يدّعى أنّـه بالإجازة ينتقل الانتساب من المباشر الفضوليّ إلى المجيز، وهو مع فسـاده فى نفسـه لا ينتج؛ إذ المفروض حصول الردّ قبل الإجازة.

وإن رجع قولـه إلى أنّـه بعد الردّ لا يصحّ أن تجعل الإجازة المجيز أحـد طرفـى العقد، فهو مصادرة ظاهرة.

مضافاً إلى ما تقدّم: من أنّ الإجازة لا تصلح لان تجعل المجيز أحد طرفى العقـد حقيقـة، ودليل وجوب الوفاء لا يتوقّف شمولـه على ذلک، بل العقد المجاز والمأذون فيـه مشمول لإطلاقـه.

مع أنّ قولـه: إنّ العقد فى معنى المعاهدة، محلّ منع؛ فإنّ اعتبار العهد والمعاهـدة يخالف اعتبار المعاملات نحو البيع والإجارة؛ فإنّ مفادها ليس التعاهد والعهدة، بل بعد تحقّقها وترتّب الاثر، يحكم بأنّ كلاً من الطرفين على عهدتـه أداء مال الغير، أو علـى عهدتـه مالـه إن كان العوض أو المعوّض كلّياً. وهذا غير كـون ماهيّـة البيـع عبـارة عن التعاهد.

والشاهد عليـه: أنّ كيفيّـة إنشـاء قـرار المعاهـدات بـين الـدول ـ كالمعاهـدات الحربيّـة والسياسيّـة ـ تغاير إنشاء المبايعات، ففى المعاهدات يقال ويقرّر: «أنّ طرفى المعاهدة تعاهدا على كذا وكذا» وليس فى المعاملات اسم وأثر من المعاهدة.

فلو قيل: إنّ **أَوْفُوا بِالْعُقُود** معناه أوفوا بالعهود، لابدّ ـ كما مرّ ـ من الالتزام بأنّـه مخصوص بباب المعاهدات، وأنّ أبواب المعاملات خارجـة عن مفاده.[1]



---

۱. كتاب البيع؛ ۲: ۲۸۰ ـ ۲۸۶.

التمسّک بالعمومات لصحّة بیع الرهن موقوفاً علی الإجازة

ثمّ إنّــه وقع الكلام بين الاعلام، فی أنّ بیع الـراهن هـل يقـع بـاطلاً غيـر قابـل للإجازة، أو يقع موقوفاً على الإجازة، أو فكّ الرهن؟

والاقوى هو الثاني؛ للعمومات السليمـة عن المخصّص.

وقد يستشكل فی صحّـة التمسّک بها: بأنّ الرهن إذا كانت حقيقتـه الحبس على الدين وعن التصرّفات، فنفوذها بسببها يمنع عن نفوذ البيع عقلاً، لا جعلاً شـرعاً، فلاتنويـع، حتّى يكون البيع الوارد على الرهن المتعقّب بالإجازة أو الفكّ، داخلاً فی النوع الباقی تحت عموم البيع بعد خروج الرهن غير المتعقّب بما ذكر؛ حيث لايعقل إطلاقـــه لمـا ينافيـه عقلاً، ليتنوّع بدليل الرهن المخرج لنوع منـه.[1]

وأنت خبير بما فيـه؛ ضرورة أنّ جواز التمسّک بالعمومات والإطلاقات، غير متوقّف على التنويع الشرعیّ، بل هی محكّمـة فـی غيـر مـورد الخـروج عقـلاً، سـواء كـان بالتخصّص، كما إذا كانت القرينـة العقليّـة حافّـة بالكلام، أم بالتخصيص، كمـا إذا لـم تكن حافّـة بالكلام، وحديث امتناع الإطلاق لما ينافی العقل، إنّمـا هـو فـی الفـرض الاوّل، لا الثانی؛ لانّ العموم والإطلاق القانونيّين لا مانع منهما، والممتنع هو الإطـلاق عن جدّ.

وكيف ما كـان: إنّ المانع من أخذ العموم والإطلاق، إنّما هو فی العقـد بـلا إجـازة المرتهن، ولا فكّ الرهن، وفی غير موردهما يصحّ التمسّک بهما لإنفاذ البيع.

وبالجملـة: لا فرق بين العقد على مال الغير الخارج عـن العمومـات عقـلاً، وبـين متعلّق حقّـه، فی جواز التمسّک بالعمومات مع رفع المانع.

ويظهر منـه فی باب الفضولیّ، أنّ الوجـه فی عـدم جـواز التمسّـک بعمـوم **أوْفُـــوا**

---

[1] . المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۲۹۷.

بِالْعُقُودِ أنّ البيع والرهن كلّ منهما عقد يجب الوفاء به، ولكن كانا متمانعين متزاحمين، فلايعمّهما العامّ مع عدم الترجيح.

وحيث إنّ المفروض سبق حقّ الرهن، فلايعقل شمول العامّ للفرد المزاحم عقلاً، ولم يوجد بعد زوال الحقّ فرد من العقد، حتّى يعمّه العامّ من الاوّل.

بخلاف مورد تخصيص العامّ وتقييد المطلق؛ فإنّهما يوجبان تضييق دائرته، وتنويعه إلى كلّيين، كدليل اعتبار الرضا أعمّ من المقارن والمتأخّر، فإنّه يوجب تقيّد العقد الواجب الوفاء به، بالمرضيّ به مقارناً أو لاحقاً، فمتى وجد عقد ثمّ عقبه الرضا، يوجد فرد يندرج تحت الكلّي الواجب الوفاء به،[1] انتهى ملخّصاً.

وفيه: مضافاً إلى أنّ التنويع بحسب الإثبات، يوجب سراية إجمال المخصّص إلى العامّ، وهو خلاف التحقيق، وإلى أنّ الإشكال بعينه وارد عليه فى العقد الفضوليّ؛ فإنّ العقد عند وجوده على النقل ـ كما هو محلّ كلامه ـ ليس مشمولاً لدليل وجوب الوفاء، وحال تحقّق الرضا لم يوجد فرد من العقد، ولايكون العقد المتعقّب بالرضا مشمولاً للدليل على النقل.

أنّ العقد المتحقّق من الراهن أو من الفضوليّ، فرد من العقد، باقٍ عرفاً إلىزمان الرضا، وإلى زمان رفع المانع والمزاحم، فقوله: «لم يوجد بعد زوال العقد فرد» خلط بين العموم الأفراديّ، وإطلاق كلّ فرد بالنسبة إلى الحالات العارضة له.

فالعقد المتحقّق فرد من العامّ، وهو تمام الموضوع لوجوب الوفاء، فإذا ابتلى بمزاحم لايجب الوفاء به حال المزاحم، وإذا رفع يجب الوفاء؛ لوجود المقتضى ـ وهو كونه عقداً ـ ورفع المانع.

وبعبارة أُخرى: إنّ للعقد بقاءً عقلائيّاً إلى زمان زوال المانع، كما أنّ للعقد الفضوليّ

---

١. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب: ١: ١۶۶.

بقاءً كذلك إلى زمان الإجازة، وبعد رفع المانع فى عقد الرهن، وتحقّق الإجازة فى الفضولىّ، يجب الوفاء به.

ويؤيّد المطلوب: التعليل الوارد فى نكاح العبد بلا إذن مولاه بـ «أنّه لم يعصِ اللّه، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز»[١] فإنّ العصيان التكليفىّ غير قابل للإجازة، وغير مناسب للمقام، بل المراد أنّه عصاه وأوقع النكاح بلا إذنه، فإذا أذن جاز، حيث يظهر منه أنّ ما هو موقوف على إجازة من له الإجازة يصحّ بها، بناءً على الإسراء من النكاح إلى البيع ونحوه.

ويستفاد منه أنّ كلّ عقد كان النهى عنه لحقّ آدمىّ، إذا لحقه رضاه، أثّر أثره.

وقد يستشكل فيه: بأنّ الحقوق حيث كانت مختلفة، فبعضها قابل للارتفاع بإذن من له الحقّ، وبعضها غير قابل، وكون المورد من الاوّل أو من الثانى غير معلوم، فلايجوز التمسّك بعموم التعليل.[٢]

وفيه: أنّه بعد فرض استفادة ذلك العموم من التعليل، لا مجال للإشكال؛ فإنّه يرفع الشكّ فى القابليّة، كما إذا ورد: «أنّ كلّ حيوان قابل للتذكية» فإنّ كون بعض الحيوانات غير قابل لها ـ بدليل شرعىّ مخصّص للعامّ ـ لايوجب عدم التمسّك به فى مورد الشكّ.

وأمّا الإشكال فى استفادة العموم، فهو أمر آخر، تقدّم الكلام فيه فى الفضولىّ.[٣]

❊ ❊ ❊

---

١. الكافى، ٥: ٤٧٨؛ الفقيه، ٣: ٣٥٠.

٢. المحقق الاصفهانى، حاشية المكاسب، ١: ٢٩٧.

٣. كتاب البيع، ٣: ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

حکم ما لو باع الراهن ففکّ الرهن

المسألة الأولی: ما إذا کان المالک حال العقد هو المالک حال الإجازة، لکن المجیز لم یکن حال العقد جائز التصرّف؛ لثبوت حق الغیر علی ماله، کتعلّق حق الرهانة، کما لو باع الراهن ففکّ الرهن، فیقع الکلام فیه تارة: فی صحّته.

وأُخری: فی احتیاجه إلی الإجازة.

وثالثة: فی جریان نزاع الکشف والنقل فیه.

حول صحّة بیع الراهن

أمّا الاول: فالظاهر هو صحّته؛ لعموم دلیل الوفاء بالعقد وإطلاقه بالنسبة إلی الأفراد، وإنّما خرج منه حال من أحوال فرد منه، وهو حال تعلّق حقّ الغیر به، فیبقی الباقی تحت الإطلاق.

وبعبارة أُخری: إنّ لقوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عموماً أفرادیّاً، وإطلاقاً یستفاد من دلیل الحکمة؛ بأنّ کلّ فرد تمام الموضوع للصحّة، وأنّ حکم لزوم الوفاء بالنسبة إلیه کلازم یستمرّ معه، کما قرّر فی محلّه،[۱] وحقّ الغیر لیس مانعاً عن العموم الأفرادی، بل عن الإطلاق حال التعلّق، ومقتضی العموم والإطلاق ـ بعد رفع المنع ـ هو الصحّة، وکذا الحال فی إطلاق سائر الادلّة.

فالکلام هاهنا ـ بوجه ـ نظیر الکلام فی باب الخیارات، وقد فرغنا هناک عن جواز التمسّک بالإطلاق مع دفع الإشکالات.[۲]

* * *

---

۱. الامام الخمینی؛ الاستصحاب: ۱۹۳.

۲. کتاب البیع؛ ۲: ۳۲۶ ـ ۳۲۷.

كلام المحقّق الاصفهانىّ فى المقام

وقد يقال هاهنا: بعدم جواز التمسّک بعموم أَوْفُوا بالنسبة إلى ما عدا زمان الرهن؛ لانّ تخصيص العامّ وتقييد المطلق يوجب التنويع إلى كلّيين:

أحدهما: ينطبق على الأفراد الصحيحة.

والاخر: على الأفراد الفاسدة، كدليل اعتبار الرضا، فإنّه يوجب تقييد العقد بالمرضىّ به، فمتى وجد عقد ثمّ تعقّبه الرضا، يوجد فرد يندرج تحت الكلّى الواجب وفاؤه بنحو القضيّة الحقيقيّة.

وأمّا إذا كان مثل البيع والرهن؛ بحيث كان كلّ منهما واجب الوفاء، وكانا متمانعين متزاحمين، فلا يعمّهما العامّ مع عدم الترجيح، وحيث إنّ المفروض سبق حقّ الرهن، فلايعقل شمول العامّ للفرد المزاحم عقلاً.

ولايوجد بعد زوال الحقّ فرد من العامّ حتّى يعمّه العامّ من الاوّل؛ إذ ليس التزاحم العقلىّ موجباً لحصول عنوانين، رتّب على أحدهما وجوب الوفاء بنحو القضيّة الحقيقيّة، حتّى يتوهّم أنّ العقد بعد زوال المانع مندرج تحت ذلک الكلّى المرتّب عليه الحكم من الاوّل،[1] انتهى ملخّصاً.

وفيه موارد من النظر نشير إلى مهمّاتها، ولابدّ لتحقيق الحال فيها من الرجوع إلى الاصول:

منها: أنّ قوله: تخصيص العامّ يوجب التنويع، غير مرضىّ، ولازمه سراية الإجمال من المخصّص المنفصل إلى العامّ، نعم لايبعد التنويع فى باب الإطلاق والتقييد.

والفرق بينهما: أنّ العموم من الدلالات اللفظية، والخاصّ لا يصادمه فيها، بل لم

---

١. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٦۶.

یكن الخاصّ ـ فی مفاده ودلالته ـ لفظاً أقوى من العامّ فی مقام الدلالات اللفظية، وليس حكم العامّ جارياً على عنوان، بل بدلالة لفظ «الكلّ» وشبهه يدلّ على أفراد العنوان، فالمحكوم بالحكم هو الأفراد لا العناوين، والإخراج بالخاصّ أيضاً إخراج لطائفة من الأفراد.

فإذا كان الخاصّ منفصلاً، واستقرّ ظهور العامّ، وشمل الأفراد بالدلالة اللفظيّة، لم يكن وجه لحصول عنوانين لاجل الخروج بالتخصيص.

وليس باب تقدّم الخاصّ باب تقديم ظاهر على ظاهر، حتّى يتوهّم منه ذلك، وإن كان التوهّم أيضاً غير مرضيّ، وإنّما يتقدّم الخاصّ؛ لتقدّم أصالة الجدّ فی الخاصّ على أصالة الجدّ فی العامّ فی محيط التقنين، الذی ضعف فيه أصل الجدّ فی القوانين العامّة؛ بحيث لاتقاوم أصالته فی الخاصّ.

وأمّا المطلق فليس من الدلالات اللفظيّة، بل الإطلاق ثابت لاجل جعل عنوان موضوعاً لحكم، وهو من الافعال الاختياريّة، لا الدلالة اللغوية، وبعد كون الحكم على العنوان يقال: «إنّه تمام الموضوع للحكم مع عدم القيد» فيحتجّ بالفعل الاختياریّ على كونه تمام الموضوع.

وإذا ورد قيد منفصلاً، يعلم أنّ العنوان المأخوذ فی المطلق مع قيد كذائیّ موضوع للحكم، ولهذا صار المطلق مقيّداً، وحصل مع لحاظ القيد عنوانان، ويسرى إجمال القيد إلى المطلق، والتفصيل فی محلّه.[1]

ومنها: أنّ المقام لو كان من قبيل الدليلين المتزاحمين، فلا وجه لعدم شمول العموم لهما؛ لانّ التزاحم إنّما هو بعد الانطباق، وكلّ حكم على موضوعه قبل الانطباق عامّ غير

---

۱. مناهج الوصول؛ ۲: ۲۴۶.

مزاحم، والتزاحم العقلىّ لايوجب عدم الشمول، والتفصيل فى باب الترتّب.[1]

ولكنّ المقام ليس من قبيل التزاحم، وإلاّ فلا وجـه لتقدّم الاسبق؛ لانّ السبق ليس من المرجّحات عقلاً فى باب التزاحم.

بل المقام من باب الخروج موضوعاً فى جانب، والانصراف الموجـب لنحـو تقييـد فـى جانب آخر؛ فإنّ البيع إذا سبق على عين من الاصيلين، خرج الموضوع عن وجـوب الوفـاء بعقد الرهن؛ لانّ العين خارجـة عن ملك الراهن، فالخروج موضوعىّ.

وإذا سبق الرهن وصارت متعلّقـة لحقّ الغير، انصرف إطلاق دليل وجوب الوفـاء بعقد البيع عن العين المتعلّقـة لحقّ الغير ما دام كذلك، وبعد رفع المانع يؤخذ بـإطلاق دليل وجوب الوفاء، لا عمومـه؛ لانّ عمومـه غير متمانع مع دليل الرهن.

ومنها: أنّ باب الإطلاق والتقييد أجنبىّ عن القضايا الحقيقيّـة، نعم العمومـات لهـا نحو تشابـه بها.

ومنها: أنّ المخالفـة فى المقام ـ بعد التسليم ـ ليست بين مصداقين من عموم **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بل بين مصداق منـه وإطلاق آخر، كما أشرنا إليـه.

ثمّ قال ما حاصلـه: أنّـه لابأس بالاخذ بقولـه تعالى: **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْـعَ**[2] ونحـوه؛ لانّ ضمّـه إلى دليل الرهن يوجب تنويعـه إلى بيع وارد علـى المرهونـة وغيـره، فـالبيع الذى زال حقّ الرهانـة عن متعلّقـه فرد منـدرج تحـت الكلّـى المحكـوم بالصحّـة، فيكون كالبيع غير المرضىّ بـه حال حدوثـه، وكان بقاءً مرضيّاً بـه.

ومقتضى مانعيّـة حقّ الرهانـة المانعيّـة ما دام الحقّ، فيكون بعينـه كدليل الإكـراه

---

١ . مناهج الوصول؛ ٢: ٢٨.

٢ . البقرة / ٢٧٥.

المانع عن النفوذ ما دام الإکراه،[1] انتهی ملخّصاً.

وفیـه: أنّ تنویع دلیل بضمّ دلیل آخر، إنّما هو فیما إذا کان الثانی مقیّداً لـه، کتقیید إطلاق دلیل حلّ البیع بقولـه تعالی: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**[2] أو کتقیید الادلّـة بحدیث الرفع؛ تحکیماً لما یوجب التقیید.

وأمّا مجرّد اختلاف دلیلین والتمانع بینهما، فلا یوجب ذلک، نحو مقامنا هذا؛ فإنّ دلیل حلّ البیع ودلیل صحّـة الرهن ـ کقولـه ـ علیه السلام: «استوثق من مالـک مـا استطعت»[3] وقولـه ـ علیه السلام: «لابأس بـه» بعد السؤال عن الرهن والکفیل فی بیع النسیئـة[4] ـ متمانعان کعامّین من وجـه، لا یقدّم أحدهما علی الاخر.

وإذا تقدّم الرهن لا یعقل نفوذ البیع وبالعکس، حسب ما أفاد فی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** لا من باب معنونیّتـه بعنوانین.

والقیاس علی الدلیل المفید لاعتبار الرضا ودلیل الإکراه فی غیر محلّـه؛ لانّهمـا مقیّدان لإطلاق دلیل البیع، لاجل التقیید الوارد فی قولـه تعالی: **تِجَارَةً عَـنْ تَـرَاضٍ** وتحکیم دلیل الإکراه الموجب للتنویع، فأین هذا من ضمّ دلیل نفوذ الرهن إلـی دلیـل البیع مع عدم وجـه للتقدیم؟!

نعم، بناءً علی ما ذکرناه من انصراف دلیل نفوذ البیع عن مورد الرهن، کـان ذلـک موجّهاً، کما أنّ الأمر کذلک فی **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فالتفرقـة بینهما فی غیر محلّـه.

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ الصحّـة نحو صحّـه الفضولیّ لا مانع منها.

---

۱. المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۱: ۱۶۶.

۲. النسـاء / ۲۹.

۳. وسائل الشیعة؛ ۱۸: ۳۸۰، کتاب الرهن، الباب ۱، الحدیث ۴.

۴. الفقیه؛ ۳: ۱۶۸.

حول لزوم الإجازة بعد الفكّ

ثمّ إنّه هل يحتاج العقد بعد فكّ الرهن إلى الإجازة، لو قلنا: بلزوم إنشاء الإجازة في الفضوليّ؟ أو يكفي في المقام الرضا حال العقد، فلو لم يردّ العقد قبل فكّ الرهن وفكّه، صار صحيحاً بالفعل؟

الظاهر ذلك؛ لانّ إنشاء الإجازة على القول به، إنّما هو لاجل الانتساب إلى المالك، وهو حاصل، والرضا المقارن كاف.

والقول: بأنّ رضاه كرضا الاجنبيّ، حيث إنّه لا يترتّب عليه الاثر،[1] غير مرضيّ؛ لانّ رضا المالك مقتض للصحّة ودخيل فيها، وإنّما يمنع عن ترتّب الاثر كونه رهناً، فإذا زال أثّر المقتضي أثره، بخلاف رضا الاجنبيّ، فإنّه غير مقتض رأساً.

نعم، يبقى الكلام في أنّ له ردّ البيع، أو لو كره بعد الرضا المقارن كان مؤثّراً في عدم النفوذ؟

وجهان تقدّم الكلام فيهما، وقد ذكرنا أنّ دليل وجوب الوفاء قاصر عن إثبات وجوب إبقاء العقد الذي لم يؤثّر أثره؛ لانّ الوفاء هو العمل على طبق مضمون العقد، لا إبقاء العقد بنفسه، فراجع.[2]

***

جريان نزاع الكشف والنقل في بيع الراهن بعد فكّ الرهن

ثمّ إنّه وقع الكلام من الاعلام: في جريان نزاع الكشف في المقام:

---

۱ . المحقق الاصفهاني: حاشية المكاسب؛ ۱: ۱۶۶.

۲ . كتاب البيع؛ ۲: ۳۲۷ ـ ۳۳۲.

فمن قائل: إنّ مقتضی القاعدة هاهنا الکشف، وفی الفضولیّ النقل؛ لانّ العقد هاهنا عقد المالک ابتداءً، ومقتضی عموم دلیل أوْفُوا... الکشف، بعد عدم القطع بخروج ما عدا صورة عدم لحوق الإجازة رأساً، ویظهر جوابه ممّا یأتی... .[۱]

❊ ❊ ❊

فکّ الرهن مصحّح للمعاملة

ثمّ إنّ فکّ الرهن بعد العقد، یوجب صحّة المعاملة؛ لإطلاق وجوب الوفاء بالعقود، فإنّ أفراد العقد داخلة فی العموم الأفرادیّ، وکلّ فرد تمام الموضوع لوجوبه، بعد کون المتکلّم فی مقام البیان.

وهو معنی الإطلاق، لا العموم الزمانیّ، أو العموم الاحوالیّ، کما هو معروف عندهم؛ لانّ الإطلاق بعد تمامیّة مقدّماته أیضاً لایصیر عامّاً، بل حینئذٍ یحکم بأنّ الماهیّة تمام الموضوع للحکم.

فإذا قیّد بقید بدلیل، کقوله ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ فی المقام: «الراهن ممنوع من التصرّف» یؤخذ به، ومفاده لیس إلاّ الممنوعیّة مادام الرهن، وبعد فکّه لایکون مشمولاً للدلیل المقیّد، فیؤخذ بالإطلاق، من غیر فرق بین الحالات العرضیّة وغیرها، وقد تقدّم فی ذلک بعض الکلام مع بعض الاعلام.[۲]

❊ ❊ ❊

---

۱ . کتاب البیع؛ ۳: ۲۸۰.

۲ . کتاب البیع؛ ۳: ۲۸۳ ـ ۲۸۴.

لا فرق بين كون زمان الخيار متّصلاً بالعقد، أو منفصلاً عنه؛ لإطلاق أدلّة الشرط، ولا ضير في صيرورة العقد اللازم جائزاً بدليل الشرط، ولاسيّما مع وقوع نظيره في الشرع.

نعم هنا كلام: وهو أنّه لو كان المستند لوجوب الوفاء ولزوم العقد، هو قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فإن كان المستفاد منه هو العموم الزماني أو الحكم الاستمراري ـ بأن يكون مقتضى إطلاقه ثبوت اللزوم مستمرّاً، نظير ما تقدّم في دليل إثبات خيار الحيوان، حيث حكم بالخيار ثلاثة أيّام، وقلنا: بأنّه قابل للتقطيع من الاوّل أو الوسط، فيثبت الحكم لما بعده بنفس دليل الإثبات ـ ففيما بعد زمان الخيار سواء كان متّصلاً أم منفصلاً، لا مانع من التمسّك بالعموم أو الإطلاق.

لكن الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ استشكل على الفرض الثاني؛ أي الحكم الاستمراري،[1] وسيأتي الكلام معه.[2]

وأمّا إن كان المستفاد منه ثبوت اللزوم فقط، أو وجوب الوفاء حدوثاً ـ وأمّا بقاؤه في عمود الزمان؛ فلكون الحادث باقياً ما لم ينقطع بمزيل، نظير الملكيّة الحادثة بالبيع ـ فلا يصحّ التمسّك به بالنسبة إلى سائر القطعات، وسيأتي[3] الكلام في مقام الإثبات في خيار الغبن إن شاء اللّه.[4]

* * *

ثمّ إنّه لو شكّ في كون شيء حقّاً أو حكماً، فلا أصل لإثبات أحدهما، فلابدّ من

---

١ . المكاسب: ٢٤٢.

٢ . في صفحة ٥٥١ كتاب البيع؛ ۴.

٣ . في صفحة ٥٥٢ كتاب البيع؛ ۴.

۴ . كتاب البيع؛ ۴: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

الرجوع إلى الأُصول العمليّة. وأمّا لو شكّ في كون حقّ قابلاً للإسقاط أو النقل، فإن كان الشكّ لاجل الشكّ في القابليّة العرفيّة، فلايصحّ إحرازها بالعمومات؛ لرجوع الشكّ إلى الصدق.

وإن كان في القابليّة الشرعيّة، فقد يقال: بجواز التمسّك بعمومات تنفيذ العقد والصلح والشرط وسلطنة الناس على أموالهم؛ لتصحيح المعاملة وكشف القابليّة؛ إذ شأن العمومات رفع هذا الشكّ.[۱]

وربّما يردّ ذلك: بأنّ أدلّة إنفاذ المعاملات في مقام بيان إنفاذ الاسباب شرعاً عموماً أو إطلاقاً، فإذا اُحرزت قابليّة النقل، وشكّ في اعتبار سبب خاصّ، فدليل عموم المعاملة ـ كدليل الصلح والشرط ـ يرفع هذا الشكّ، وأمّا إذا شكّ في قبوله للنقل، لا من حيث خصوصيّة سبب من الاسباب، فلايمكن رفعه بأدلّتها.[۲]

وفيه: أنّه لا شبهة في أنّ قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُود** أو قوله ـ عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين»[۳] أو «المؤمنون عند شروطهم»[۴] ظاهر في لزوم الوفاء بكلّ معاقدة أو صلح أو شرط تصدق عليها تلك العناوين عرفاً، فعدم وجوب الوفاء في مورد أو موارد، مخالف لهذه العمومات والإطلاقات.

فإذا اُلقيت تلك العمومات إلى العقلاء، لايشكّون في أنّ الشارع بصدد إنفاذ كليّة العقود والشروط وماهيّة الصلح بلا قيد وشرط، والشكّ في عدم القابليّة الشرعيّة، راجع إلى الشكّ في اعتبار الشارع شرطاً وقيداً في المثمن أو الثمن؛ وبالجملة إلى

---

۱. المحقق اليزدي؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۵۶.

۲. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۱۲.

۳. وسائل الشيعة؛ ۱۸: ۴۴۳، كتاب الصلح، الباب ۳، الحديث ۲.

۴. وسائل الشيعة؛ ۲۱: ۲۷۶، كتاب النكاح، ابواب المهور، الباب ۲۰، الحديث ۴.

عدم إنفاذه معاملـة خاصّـة، فإذا شكّ فى أنّ البيع الربوى صحيح، يرجع ذلك الشكّ إلى احتمال اعتبار الشارع شرطاً فى العوضين بعد كون المعاملـة عقلائيّـة، ولا شبهـة فى أنّ العمومات رافعـة لـه، ولا دليل على دعوى كونها بصدد إنفاذ الاسـباب فقـط، حتّى ترجع إلى الحكم الحيثى، بل الظـاهر منهـا أنّهـا أحكـام فعليّـة، بصـدد إنفـاذ المعاملات العقلائيّـة والعقود العرفيّـة، ولايزال الفقهاء ـ الذين هم من العرف والعقلاء ـ يتمسّكون بها لإثبات صحّـة المعاملات.[1]

* * *

أنّ دليـل لزوم العقد وهو قولـه تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ـ سواء كان وجوب الوفاء فيـه، عبارةً عن وجوب إبقاء العقد، أو وجوب العمل بمقتضاه ـ متوجّـه إلـى المـالكين، أو إلـى من لـه الأمر، كالاولياء، والوكيل المطلق المستقلّ.

والوكيل فى مجرّد إجراء الصيغـة، لايجب عليـه الوفاء بأىّ من المعنيين، وحيـث إنّ أدلّـة الخيار مقيّدة لدليل وجوب الوفاء، فلابدّ وأن يختصّ الخيار بمن يجب عليـه الوفاء، ولا يعمّ الاجنبى،[2] وهذا التقرير أسدّ من غيره.

وفيـه: أنّ وجوب الوفاء إمّا حكم تكليفى، يستفاد منـه حكم وضـعى؛ هـو لـزوم العقد، وإمّا كنايـة عن لزومـه، على ما قرّرناه سابقاً فى محلّـه،[3] ولايعقـل أن يكـون دليل الخيار، مقيّداً للوجوب التكليفى؛ فإنّ تقييد الحكـم التكليفـى بالوضـعى، ممّـا لا معنًى معقول لـه.

---

١. كتاب البيع؛ ١: ٤٩ ـ ٥١.

٢. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ١٢.

٣. كتاب البيع؛ ١: ١٨٦.

وبعبارة أُخرى: إنّ الاستثناء إنّما يصحّ على وجه الحقيقة، إذا كان المستثنى داخلاً في المستثنى منه، وما هوخارج منه لايعقل استثناؤه إلاّ بنحو المجاز والانقطاع، فأدلّة الخيار مقيّدة لما يستفاد من قوله تعالى بطريق الكناية، أو بنحو الاستلزام، لا مقيّدة للوجوب التكليفی على فرض، ولا للعنوان المأتیّ به كناية عن غيره.

وبالجملة: إنّ للاية الكريمة على فرض استفادة الحكم التكليفی منها مدلولين، أحدهما: مطابقی، والاخر: استلزامی، ودليل الخيار بمنزلة الاستثناء من الحكم الوضعی؛ أی اللزوم المستفاد استلزاماً من قوله تعالى، لا من الحكم التكليفی المطابقی.

وعلى فرض كونه كناية عن اللزوم، ليس له مدلول واقعی إلاّ لزوم المعاملة، فكأنّه قال: «كلّ عقد من عقودكم لازم» واستثنى منه العقد الخياری، سواء كان الخيار للمالک أو لغيره، كما لو شرطه لغيره.

ويشهد له قوله ـ عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»[1] فإنّه ظاهر ـ كالصريح ـ فی أنّ الاستثناء من الحكم الوضعی، فكأنّه قال: «لايجب البيع قبل الافتراق».

بل لقائل أن يقول: إنّه على فرض كون الاستثناء من وجوب الوفاء تكليفيّاً، لايلزم اختصاص الخيار بالمالک؛ فإنّ وجوب الوفاء بالعقد المتوجّه إلى المالكين، لايختصّ بما إذا كان العقد صادراً منهما حقيقةً.

بل إذا كان العقد متعلّقاً بما لهما، مع رضاهما به فعلاً، أو بعد التعلّق كما فی الفضولی، يجب عليهما الوفاء، لا لانّ العقد صادر منهما حقيقة؛ ضرورة عدم صدوره منهما.

---

۱. الكافی؛ ۵: ۱۷۰.

بل لانّ العقد مجاز أو مرضیّ بـه منهما، فكذلک الخيار إذا كان متعلّقـاً بعقـدهما؛ لانّ العقد المربوط بهما خیاری، غير واجب العمل، فی مقابـل سـلب الخيـار مطلقـاً، فالخيار فی عقدهما، أو العقد المنسوب إليهما وإن كان للغير، لكنّـــه موجـب لصـدق كون العقد خياريّاً، ولايجب الوفاء بـه، فتدبّر.[1]

* * *

اما ما افاده الشيخ الأعظم فی وجه وجوب القبض و هو التمسک بـدليل وجـوب الوفاء.[2]

فقد يقال فی‌تقريبه بان المراد منه هو وجوب ابقاء العقد فلو لم يقبضا يتفرقا، يلـزم منه عدم بقائه فلابد من القبض حتّی لاينهدم العقد بالتفرّق فوجوب ابقاء العقد مستلزم لوجوب التقابض.[3]

و فيه انه ان كان المقصود من ذلک أنّ مفاد اوفوا الی آخره فی جميع العقـود، هـو الحكم التكليفی بابقاء العقد، فلازمه أن تكون العقود كلّها جائزة بنظر الشارع الأعظـم حتی يصح النهی عن هدمها، او الأمر بابقائها، وإلاّ لكـان الأمـر خارجـاً عـن قـدرة المكلّف ولا أظنّ أحد بذلک.

و ان كان المراد: ان فی خصوص عقدالسلم و الصرف، يكون الأمر بالإبقاء تكليفيّاً و فی غيرهما وضعيّاً، فلابد من استعمال الأمر بالوفاء فی الأمر الكنائی و الحقيقـی، و لعلّه غير معقول ولو بناءً علی جواز استعمال اللفظ فی اكثر من معنیً.

---

١. كتاب البيع؛ ۴: ۷۱ ـ ۷۲.

٢. المكاسب: ۲۱۹.

٣. المحقق المامقانی؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۲۸.

و علی فرض معقولیّته لابدّ من قیام قرینة واضحة، و هی مفقودة. مضافاً الی لـزوم لحاظ عقدالصرف و السلم بخصوصها، و لحاظ سائر العقود فی قبالهما، وهو ایضاً غیر معقول بدلالات عدیدة، و الّا فالجمع المحلّی لایدلّ الّا علی الکثرة الإجمالیـّة بتعـدّد الدالّ و المدلول، و لا یعقل أن یکون حاکیاً عن خصوصیات الأفـراد و أنـواع البیـوع بعناوینها.

ثم علی فرض تعلّق التکلیف الشرعی بابقاء العقد لایلزم منه وجوب القـبض، ولـو کـان القبض علّة او مقدّمة لبقائه؛ فإنّ من المقرّر فی محالّه، عدم وجوب مقدّمة الواجب و علّته.[۱]

***

وقد یقال فی تقریبـه:[۲] إنّ للعقد مرحلـة، ولتأثیره فی الملک مرحلـة، ولکلّ منهما آثاراً.

والمراد بالوفاء إن کان الوفاء عملاً، یختلف أثره العملی من حیـث نفســه، ومـن حیـث تأثیره فی الملک، فحرمـة التصرّف فیما انتقل عنـه، أثر تأثیره فـی الملـک عمـلاً، وإنجـاز العقد عملاً بإتمامـه، وقبض العوضین یداً بید فی المجلس، أثر نفس العقد عملاً.

فإقباض العوضین فی غیر الصرف، أثر الملک الحاصل بالعقد، وفی الصـرف أثـر إتمـام العقد عملاً، ولا منافاة بین الوجوب التکلیفی والشرطی؛ فإنّ وجـوب إیجـاد الشـرط عمـلاً بالعقد ـ لئلاّ یبطل بعدم القبض مع التفرّق، فیکون نقضاً عملیّاً للعقد ـ لا مانع منـه.[۳]

وفیـه: أنّـه إن کان المراد بإنجاز العقد عملاً، وجوب إبقاء العقد، والمنع عن نقضـه العملی بالتفرّق، کما هو ظاهر ذیلـه، فیرجع إلی التقریب المتقدّم، والجواب عنـه هو الجواب.

---

۱. کتاب البیع؛ ۴: ۱۴۶ ـ ۱۴۷.

۲. فی بیان و تقریب کلام الشیخ لوجوب القبض فی المجلس فی بیع الصرف و السلم.

۳. المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۲۰.

وإن كان المراد: أنّ الإنجاز والإقباض أثر العقد، كما هو ظاهر المقابلة بينه وبين الوفاء بمعنى إبقاء العقد، فيرد عليه: أنّ الإنجاز والإقباض من الافعال الاختياريّة للمتعاملين، فلايعقل أن يكون أثراً للعقد، فإنّ أثر الشيء يترتّب عليه قهراً، والافعال الاختياريّة لها مبادي لا تتحقّق إلاّ بها.

وإن كان المراد: أنّ وجوب الإنجاز والإقباض من الاثار، فمع قطع النظر عن دليل وجوب الوفاء، لا دليل عليه، ولا يعقل أن يتعلّق وجوب الوفاء بالعقد بوجوب الإنجاز والإقباض؛ أي تعلّق الوجوب بالوجوب غير معقول.

مضافاً إلى أنّه ليس أثراً لنفس العقد؛ فإنّ الإقباض في الصرف، متمّم العقد ومصحّحه، لا أثره المترتّب عليه.

مع أنّ وجوب الوفاء بالعقود بهذا المعنى، مختصّ ـ بحسب الجدّ ـ بالعقود الصحيحة، لا الاعمّ منها، وعقد الصرف قبل القبض فاسد فعلاً؛ لانّ الفاسد ما لا يترتّب عليه الاثر فعلاً، وإن كان قابلاً للصحّة بلحوق القبض، كالعقد الفضولي قبل الإجازة.[1]

* * *

فالعمدة بيان إطلاق دليل اللزوم، وهو قوله تعالى: **أوْفُوا بِالعُقُودِ.**

ولقد قرّرنا دلالته على اللزوم بوجوه، بعضها مختصّ بالبيع الصحيح، دون بعض، ككون وجوب الوفاء كناية عن لزوم العقود، سواء كان الوفاء بمعنى العمل بمقتضى العقد، وكان الوجوب هو التكليفي، أو بمعنى الالتزام العقلائي، أم كان الوفاء بمعنى إبقاء العقد وعدم هدمه.[2]

---

١ . كتاب البيع: ۴: ١۴٧ ـ ١۴٨.

٢ . المكاسب: ١٣۴.

فعلی جمیع الاحتمالات، مقتضی الإطلاق ثبوتـه لبیع الصرف والسلم.

لایقال: لا معنی لوجوب الوفاء بالمقتضی فی الصرف والسلم؛ لعدم حصول النقل.

فإنّـه یقال: لا جدّ فی الکنایات إلاّ فی المعنی المکنی عنـه، ولا یلزم أن یکون المعنی المطابقی محقّقاً.

فقولـه: «زید کثیر الرماد» لایکون إخباراً عن کثرة الرماد، بل کنایـة عن وجوده، وتصحّ التکنیـة ولو لم یکن لزید رماد؛ فإنّ الجملـة وإن استعملت فی المعنی الحقیقی، لکن لایکون الإخبار عنـه جدّاً، ولهذا یکون الصدق والکذب تـابعین لتحقّق الجـود وعدمـه، لا لکثرة الرماد وعدمها.

فقولـه تعالی: **أَوْفُوا بِالعُقُودِ** علی الاحتمال المذکور، بعث صوری إلی الوفاء، مـع استعمالـه فی الوجوب بمعناه الحقیقی، لکنّ الغرض إفادة اللزوم جدّاً، فعـدم وجوبـه فی الصرف والسلم، لاینافی إطلاقـه بحسب المفاد الجدّی والمعنی المکنی عنـه، فـلا مانع من الاخذ بإطلاقـه، والالتزام بلزومهما قبل القبض.[۱]

* * *

أنّ لزوم العقد مع عدم الخیار، مفروغ عنـه بالکتاب وغیـره، وروایـات الخیـارات تکون بصدد بیان المقیّدات لادلّـة اللزوم، مثل قولـه تعالی: **أَوْفُوا بِالعُقُودِ** لا بصـدد بیان حکم نفس العقود.[۲]

* * *

---

۱. کتاب البیع؛ ۴: ۱۵۱ ـ ۱۵۲.

۲. کتاب البیع؛ ۴: ۱۰۴.

قد أشرنا سابقاً: إلى أنّ أدلّـة الخيار، مقيّدة لدليل اللزوم، فالظاهر من قولـه تعـالى: **أوْفُوا بِالعُقُودِ** ـ بناءً على أنّـه كنايـة عن اللزوم ـ هو أنّ كلّ عقد لازم، وأنّ تمام موضوع اللـزوم فى كلّ مصداق هو العقد، فإطلاقـه يقتضى عدم الخيار مطلقاً، وأدلّـة الخيارات مقيّدة لـه.

وحيث إنّ بيع الفضولى قبل الإجازة، لا صحّة له ولا لزوم، فلا خيار فيـه، ضرورة عدم صحّـة جعلـه للباطل غير اللازم، وأمّا بعد الإجازة، فلا مـانع مـن ثبوتـه فيـه للفضوليّين، إلاّ أن يقال: بالانصراف عنهما.[1]

❊ ❊ ❊

وأمّا ما أفاده الشيخ الاعظم ـ قدس سره ـ فى آخر كلامـه: من التمسّك بإطلاق دليل الشرط؛ لوجوب ترتيب آثار عدم الفسخ حتّى ما بعد الفسخ،[2] على منوال ما ذكره فى **أوْفُوا بِالعُقُودِ** فهو غير مرضيّ؛ لانّ وجوب الوفاء فـى شـرط الفعـل، هـو الإتيـان أو الترک، لا ترتيب آثارهما، فلو كان لازم شرط عدم الفسخ ترتيب آثـار العـدم، لكـان شرط خياطـة الثوب وجوب ترتيب آثارها، وشرط الفسخ وجوب ترتيب أثره، وهـو كما ترى، مع ورود بعض إشكالات أُخر عليـه، لا جدوى لذكرها.[3]

❊ ❊ ❊

حكى عن العلاّمـة؛ فى «التذكرة»: أنّ من أحكام الخيار، أنّـه لايجب على البـائع تسليم المبيع، ولا على المشترى تسليم الثمن فى زمان الخيـار، ولـو تبـرّع أحـدهما

---

١ . كتاب البيع؛ ۴: ١١١.

٢ . المكاسب: ٢٢٠ .

٣ . كتاب البيع؛ ۴: ١٨٣.

بالتسليم لم يبطل خياره، ولايجبر الاخر على تسليم ما عنده، وله استرداد المدفوع؛ قضيّة للخيار[1] انتهى.

أقول: أمّا على القول الحقّ؛ من تعلّق الحقّ بالعقد، فلا ينبغى التأمّل فى لزوم تسليم كلّ مال الغير إلى مالكه؛ لحرمة حبس مال الغير لو طالبه، ولقاعدة السلطنة، وللحكم العقلائى من لزوم التسليم.

ولاينبغى الإصغاء إلى ما قيل: من أنّ العقد بجميع مداليله المطابقيّة والالتزاميّة، تحت يد ذى الخيار، فلا يجب عليه التسليم، كما لايجب عليه الوفاء بأصل العقد.[2]

ضرورة أنّ لزوم التسليم، ليس من مداليل العقد؛ لا مطابقة، ولا التزاماً، بل هو من الأحكام العقلائيّة والشرعيّة، كما أنّ حرمة حبس مال الغير، من الأحكام الشرعيّة، بل العقلائيّة أيضاً، ولايختصّ هذا الحكم بالعقد غير الخيارى.

بل مقتضى إطلاق قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وجوب العمل على وفق مقتضى العقد وافياً؛ و هو تسليم العوضين، ومجرّد أنّ لذى الخيار فسخ العقد، لايوجب تقييداً للدليل، بل لايعقل؛ لانّ الخيار حقّ يوجب بإعماله رفع موضوع وجوب الوفاء، وكذا القواعد الاُخر.

وكذا الحال بناءً على تعلّق الحقّ بالعين؛ فإنّ وجوب التسليم الذى هو من الأحكام الواضحة الارتكازيّة لدى العقلاء، موجب لتسليم ذى الحقّ على هذا الحكم، فلا يصلح حقّه لمنع ذلك.

مع أنّ غاية ما يقال على هذا المبنى: مزاحمة حقّ ذى الخيار لما يلزم منه امتناع استرداد العين، كالإتلاف، والبيع، ونحوهما، والتسليم ليس كذلك.

---

۱. تذكرة الفقهاء؛ ۱: ۵۳۷.

۲. منية الطالب؛ ۲: ۱۸۳.

نعم، على هذا القول، يجوز لـه مطالبـة الاستيثاق، وهو أمر آخر، ثمّ إنّ في كـلام العلاّمـة والشيخ .، موارد للنظر، لايهمّنا التعرّض لها.[1]

❋ ❋ ❋

يمكن أن يقال في تقرير الإشكال[2] على الشقّ الاوّل: إنّ دليل لزوم العقد إن كان هو **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فبناءً على إبقائـه على ما هو ظاهره من الوجوب التكليفي، يكون مفاده وجوب العمل على طبق مفاد العقد، كما هو الظاهر من الوفاء بالعقد، والنذر، ونحوهما، فيجب ردّ المبيع إلى المشتري، والثمن إلى البائع.

ولو وقع الترادّ يجب العمل على ذلک بقاءً، فالردّ إلى ملکـه ثانياً، مخالف لوجوب الوفاء وإدامـة العمل على طبق مضمونـه.

ومن المعلوم: أنّ العين إذا تلفت، أو خرجت عن تحت قـدرة المشـتري، لايبقـى للوفاء معنًى، فدليل نفي الضرر إنّما يجري، إذا كان لوجوب الوفاء تحقّق، ومـع تلـف العين لا معنى لجريانـه، ولا للحکومـة، وردّ البدل ليس مفاد وجوب الوفاء، فلا وجـه لوجوبـه ولا لجوازه.

فيصحّ أن يقال: إنّ دليل نفي الضرر، لايدلّ إلاّ على جـواز ردّ العـين، ومـع عـدمها يمتنع ذلک، فإذا امتنع ردّ المعوّض، امتنع اسـترداد عوضـــه؛ بمعنـى تـرادّ العوضــين، فالعقد لازم لذلک.

نعم، لو كان وجوب الوفاء كناية عن لزوم البيع، يكون ترادّ العينـين أجنبيّـاً عـن مفاده.

---

۱. كتاب البيع؛ ۵: ۴۸۱ ـ ۴۸۲.

۲. عدم معقولية الخيار مع الاتلاف.

وفیه ما لا یخفی من فساد المبنی؛ ضرورة عدم حرمتین تکلیفیّتین مع عدم ردّ المبیع إلی صاحبه: حرمة من قبل غصب ماله أو حبسه، واُخری من قبل عدم الوفاء بالعقد، بل الظاهر أنّه کنایة عن اللزوم کما تقدّم الکلام فیه.

بل لو کان الحکم تکلیفیّاً ینتزع منه لزوم العقد، ولیس فیه لزومات عدیدة، ولا وجوبات کذلک، فلا یفترق هذا عن البناء علی کونه کنایة عن اللزوم، فإذا جری دلیل نفی الضرر عند حدوث المعاملة، ینسلب منها اللزوم، سواء قلنا: بحدوث الخیار، أم قلنا: بالجواز، ولابدّ فی رفعه من رافع ـ إسقاطاً، أو انقلاباً ـ إلی اللزوم.

وإن شئت قلت: إنّ اللزوم مستفاد أو منتزع من نفس وجوب الوفاء، المنطبق علیه حال حدوثه بلا قید.[1]

***

ثمّ إنّ هاهنا إشکالاً، فی أصل إثبات الخیار بالطریقة العقلائیّة، فضلاً عن إثبات تراخیه؛ وهو إمکان رادعیّة أدلّة اللزوم ـ مثل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ـ للبناء العقلائی، ومعه لا مجال لإثباته به.

وفیه: أنّ الاُمور العقلائیّة الرائجة فی سوقهم، لابدّ فی ردعها من الإعلام الصریح، ولا شبهة فی أنّ تلک الاُمور العقلائیّة، کانت رائجة فی عصر الشارع الاقدس، وبعده فی عصر الائمّة المعصومین: مع کون مثل قوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بمرأی ومسمع منهم، فعدم ورود الردع الصریح الواضح، دالّ علی أنّ ما عند العقلاء مرضیّ، ولاسیّما مثل خیار الغبن، المؤیّد ثبوته فی تلک الاعصار بالروایات من طرق الفریقین.

---

۱. کتاب البیع؛ ۴: ۴۸۳ ـ ۴۸۴.

فمثل **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** الذى لا يفهم العامّة دلالته على لزوم العقد، فضلاً عن فهم الإطلاق منه، الذى يحتاج إلى بيان وتوضيح، ويخفى على كثير من العلماء لايصلح للرادعيّة عمّا هو رائج عند العامّة وأهل السوق.

فلاينبغى الإشكال من هذه الجهة، ويتّضح أنّ التراخى هو الاقوى فيه.

كما أنّ مقتضى كون المستند له هو الاشتراط الضمنى، وقضيّة تخلّف الشرط، هو التراخى أيضاً.[١]

* * *

لا إشكال فى صحّة اشتراط الخيار فى العقد، وثبوته بالشرط، والاصل فيه ـ مع الغضّ عن عقلائيّته ـ هى الاخبار المستفيضة العامّة،[٢] والاخبار الخاصّة التى تقدّم بعضها.

وربّما يستشكل فيه تارة: بأنّ شرط النتيجة غير مشمول للروايات،[٣] وقد مرّ التحقيق فيه فى خيار المجلس.

وأُخرى: بأنّ هذا الشرط مخالف للكتاب، وهو قوله تعالى: **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** وللسنّة، وهى قوله ـ عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع».[٤]

وقد أجاب عنه بعض الأعاظم[٥] ـ قدس سره ـ بما لايخلو من إشكال ظاهر، قد

---

١. كتاب البيع؛ ۴: ۵۵۸ ـ ۵۵۹.

٢. وسائل الشيعة؛ ١٨: ١۶، كتاب التجارة، ابواب الخيار، الباب ۶، الحديث ١، ٢، ۵.

٣. المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ١١.

۴. الكافى؛ ۵: ١٧٠.

۵. منية الطالب؛ ٢: ٣٩.

مرّ فی المعاطاة تفصیلـه.

والتحقیق فی الجواب عنـه: بعد مسلّمیّـة صحّـة هذا الشرط حتّى عند المستشکل؛ لدلالـة الاخبار الخاصّـة علیها، وحکایـة نقل الإجماع علیها مستفیضاً.[1]

أنّ الشرط فی ضمن العقد، إن قلنـا: بأنّـه من توابعـه فی وجوب الوفاء بالعقد؛ بحیـث یکون وجوب الوفاء شاملاً للعقد، وللخصوصیّات المشتمل علیها حتّى مثل الشرط فی ضمنـه، فلا إشکال فیـه؛ فإنّ العمل بالاشتراط حینئذ، من مقتضیات وجوب الوفاء، لا من مخالفاتـه، فإنّ وجوب الوفاء المتعلّق بعنوان «العقد» أو العقود لایمـسّ کرامتـه الاشتراط؛ لانّ سلب العنوان عن موضوعـه غیر معقول.

ولایرجع الشرط إلى سلب الحکم عن موضوعـه، بـل لا یعقـل الجـدّ فـی هـذا الشرط من الملتفت، فیرجع الشرط إلى ثبوت الخیار للعقد المتحقّق بالإیجاب والقبول، والفرض أنّ الشرط فی ضمنـه ومن متعلّقاتـه، ووجوب الوفاء بعد تحقّقـه مع الشـرط متعلّق بالعقد ومتعلّقاتـه، ومنها الشرط، فلایعقـل أن یکـون حینئـذٍ مخالفـاً لوجـوب الوفاء؛ لانّ مقتضی وجوبـه هو العقد الخیاری، والشیء لا ینافی مقتضاه، وهو ظاهر.

وإن قلنا: بکون الشرط مستقلاً فی وجوب الوفاء بـه بدلیل الشرط، والعقد مسـتقلاً فیـه بدلیل وجوب الوفاء بـه، فالعقد الموجود بشرطـه، یجـب الوفـاء بــه بدلیلــه، ویجب الوفاء بشرطـه بدلیل الشرط.

فیمکن على هذا أن یقال: إنّ العقد لیس مشمولاً لدلیل وجوب الوفاء قبل لزوم الوفاء بالشرط، حتّى یکون الشرط مخالفاً لـه، بل انطباق دلیل لزوم الوفاء بالعقـد والشـرط، فی عرض واحد، ولازمـه عدم مخالفـة الشرط لدلیل وجوب الوفاء؛ لعدم انطباق دلیل وجوب الوفاء ـ بنحو الإطلاق ـ على العقد الخاصّ.

---

۱. مستند الشیعة؛ ۱۴: ۳۸۲.

وإن شئت قلت: إنّ الشرط يمنع عن تحقّق وجوب الوفاء بنحو الإطلاق، والمنع عن التحقّق غير المخالفة للشرع، ويمكن منع إطلاق دليل وجوب الوفاء لحال الشرط.

وكيف كان: فلا إشكال في المسألة، وإن اختلفت الطرق في كيفيّة تصحيحها.[1]

* * *

ثمّ إنّهم اشترطوا في هذا الخيار[2] أُموراً:

أحدها: عدم قبض المبيع وقد حكى الإجماع عليه.[3]

ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بعد الخدشة في إطلاق ما هو قابل للاعتماد عليه من الاخبار.[4]

* * *

هل هذا الخيار[5] على الفور، أخذاً بإطلاق **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** على ما تقدّم استقصاء الكلام فيه؛ بدعوى عدم إطلاق في الاخبار الدالّة على الخيار أو الجواز؟

أو أنّه على التراخي؛ بدعوى: كون المقام مورد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص، لا بالعموم أو الإطلاق؟

والاقوى هو التراخي، لا لذلک، بل لإطلاق دليل الخيار؛ فإنّ قوله ـ عليه السلام ـ في الاخبار: «فلا بيع له» المستفاد منه ـ على ما تقدّم ـ سقوط سلطنته، وبقاء سلطنة

---

١. كتاب البيع؛ ۴: ۳۰۳ ـ ۳۰۵.

٢. خيار التأخير.

٣. جواهر الكلام؛ ۲۳: ۵۳.

۴. كتاب البيع؛۴: ۵۸۵.

۵. خيار التأخير.

صاحبـه بلا مزاحم مطلق، يؤخذ بـه، فيقيّد بـه إطلاق دليل اللزوم.[1]

* * *

هل هذا الخيار عند الرؤيـة فورى، كما عليـه الاكثر على ما حكى، بل عن ظاهر «التذكرة» عدم الخلاف بين المسلمين إلاّ أحمد، حيث جعلـه ممتدّاً بامتداد المجلـس الذى وقعت فيـه الرؤيـة؟

والاصل فيـه مع الغضّ عن تسالمهم، إطلاق دليل وجوب الوفاء، بعد الإشكال فى إطلاق صحيحـة جميل بدعوى أنّها بصدد بيان تشريع الخيار، كالادلّـة التـى بصـدد أصل التشريع.[2]

* * *

قد يقـال: إنّ شرط الخيار مخالف للسنّـة، ومحتـاج إلـى دليـل خـاصّ، والادلّـة الخاصّـة لا تشمل إلاّ فسخ العقد بردّ الثمن، وهذا الإشكال مشـترک بـين الصـورتين الاخيرتين، فكما أنّ ردّ بعض الثمن ـ لفسخ ما يقابلـه ـ ليس مشمولاً لها، كـذلک ردّ بعضـه؛ لفسخ نفس العقد.

ولعلّ المراد من «مخالفتـه للشرع» أنّ ظاهر الشرع لزوم العقد فى نفسـه، وشرط الخيار مخالف لـه.

وفيـه: أنّ العمدة فى الدلالـة على اللزوم، قولـه تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وهـو مؤيّـد للشرط، لا مخالف؛ فإنّ الشرط فى ضمن العقد من متعلّقاتـه، ومقتضى لزوم الوفاء بـه

---

۱. كتاب البيع؛ ۴: ۶۱۲ ـ ۶۱۳.

۲. كتاب البيع؛ ۴: ۶۴۶.

هو العمل بمقتضى القرار؛ أى العقد بشرطه، كما أنّ قوله ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «الناس مسلّطون»[١] و «المؤمنون عند شروطهم»[٢] لو كان دليلاً على اللزوم، لاينافى ما ذكر.

وأمّا مثل: **أحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** ونحوه، ففى دلالته على اللزوم إشكال، وعلى فرضها يكون مثل: **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** مقدّماً عليه. والإنصاف: أنّه لا إشكال من هذه الناحية.[٣]

❊ ❊ ❊

الظاهر عدم اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول، ولا عدم الفصل بالاجنبى بينهما، من غير فرق بين كون دليل إنفاذ المعاملات **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** أو نحو **أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ** ومن غير فرق بين أنحاء العقود.[٤]

❊ ❊ ❊

لو اختلفا فى زمان حدوث العيب، بعد الاتفاق على أصله، فهو على أنحاء:

منها: الاختلاف فى وجود العيب عند تعلّق العقد وعدمه.

ومنها: الاختلاف فى حدوثه قبل القبض وعدمه.

ومنها: فى حدوثه فى‌زمان الخيار المضمون على البائع وعدمه.

وفى جميع الصور يكون المدّعى هو المشترى، فالقول قول البائع بيمينه؛ للصدق

---

١ . عوالى اللآلى؛ ١: ٢٢٢.

٢ . الكافى؛ ٥: ٤٠٤.

٣ . كتاب البيع؛ ٤: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

٤ . كتاب البيع؛ ١: ٣٤١.

العرفی، لا للاصل؛ لانّ أصالـة عدم کون الشیء معیباً إلی ما بعد زمان العقد، لاتثبت تعلّقه بغیر المعیب، وسلب التعلّق بنحو الإطلاق، لیس موضوعاً لحکم شرعی؛ فإنّه یصدق مع عدم العقد والعاقد، وما هو موضوع الاثر هو العقد المتعلّق بغیر المعیب، أو المتعلّق بالصحیح، فإنّ أثره لزوم البیع، وسلب الخیار.

وما قد یقال: من أنّ وصف الصحّة، أو عدم کونه معیباً، لا دخل لها شرعاً فی اللزوم؛ لانّ موضوعه هو العقد الصحیح، لا العقد علی الصحیح، بل المأخوذ شرعاً فی موضوع دلیل الجواز والخیار، هو أنّ المبیع به عیب وعوار.[1]

لاینبغی أن یصغی إلیه؛ ضرورة أنّ دلیل لزوم العقد کقوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** خصّص أو قیّد بأدلّة الخیارات، منها خیار العیب، فیکون موضوع اللزوم بحسب الشرع بعد التقیید، هو العقد علی غیر المعیب، مقابل العقد علی المعیب، ولایعقل بعد التقیید بقاء الموضوع علی إطلاقه حسب الإرادة الجدّیة، وإن لم یعنون به بحسب الإرادة الاستعمالیّة.

فهاهنا موضوعان، لکلّ منهما أثر شرعی:

العقد علی المعیب، وأثره الخیار والارش.

والعقد علی الصحیح، وأثره اللزوم من غیر أرش.

فلابدّ فی إجراء الاصل الذی یراد به تشخیص المدّعی، من أن یکون جاریاً فی محطّ الدعوی، ویکون له أثر مطلوب، کاللزوم، وسلب الخیار، والارش فی المقام، ومحطّ الدعوی هنا هو وقوع العقد علی غیر المعیب.[2]

* * *

---

۱. المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۱۱۷.

۲. کتاب البیع؛ ۵: ۱۴۳ ـ ۱۴۴.

مسألة

فى أنّ خيار الغبن على نحو التراخى

اختلفوا فى كون هذا الخيار على الفور، أو على التراخى.

واستدلّ للقول الاول: بأنّ الخيار على خلاف القواعد، فيقتصر فيه على المتيقّن.[١]

وللقول الثانى: بالاستصحاب.[٢]

والاستدلالان مبنيّان على فرض عدم إطلاق لدليل الخيار، وعدم دليل على التراخى، وانتهاء الأمر إلى الشكّ فيهما، وسيأتى الكلام فى حال دليله.

حول التمسّك بالعموم أو استصحاب حكم المخصّص

وعلى فرض عدم الإطلاق لدليله، لو شكّ فى بقاء الخيار بعد الزمان المتيقّن:

فهل المرجع عموم أو إطلاق **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** أو استصحاب حكم المخصّص؟

فنقول: إنّ لقوله تعالى: **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** عموماً أفراديّاً مستفاداً من دلالة لفظيّة؛ أى الجمع المحلّى باللام، وإطلاقاً مستفاداً من جعل الحكم على الأفراد بلا قيد.

الفرق بين العموم والإطلاق

وقد تكرّر منّا: أنّ العموم غير الإطلاق دلالة ومدلولاً، وأنّ فى الاوّل، يثبت الحكم لكلّ مصداق من الطبيعة بدلالة لغويّة وألفاظ موضوعة، كلفظ «الكلّ» والجمع المحلّى ونحوهما، الموضوعة للكثرة الإجماليّة، فالمدلول فيه هو جميع مصاديق الطبيعة، والدالّ هو اللفظ الموضوع للشمول والتكثير.

وأمّا الإطلاق، فلا يكون من المداليل اللفظية واللغوية، ولم يوضع له لفظ، بل

---

١ . جامع المقاصد؛ ٤: ٣٨.

٢ . الحدائق الناضرة؛ ١٩: ٤٣.

الحجّـة علیـه فعل المتکلّم، لا قولـه؛ فإنّ العاقل غیر الغافل، إذا کان فی مقـام بیـان مقصوده، وجعل شیئاً موضوعاً فی کلامـه لحکم، ولم یقیّده بقید، یستکشف من فعلـه ذلک، أنّ تمام موضوع حکمـه هو الذی أتی بـه فی کلامـه.

فإذا قال: «أعتق رقبـة» یستدلّ بأخذ «الرقبـة» بلا قید موضـوعاً فـی کلامـه، علی أنّها بلا قید «المؤمنـة» أو غیرهـا، موضـوع لحکمـه، فـیعلم منـه أنّ تمـام الموضوع، هو «الرقبـة» من غیر قید، فیستدلّ بفعلـه علی مراده، کما یستدلّ فی العامّ بقولـه علیـه.

فالمراد المحکوم علیـه فی المطلق، هو نفس ما جعلـه موضوعاً، من غیر دلالـة علی کثرة، أو استمرار، أو نحوهما، فالمطلق بعد تمامیّـة مقدّمات الإطلاق، لایفید کثرة بوجـه من الوجوه.

فما فی کلمات بعض المحقّقین ـ قدس سره ـ من أنّ المطلق بعد تمامیّـة المقـدّمات، یدلّ علی السریان والشیوع، حتّی قالوا فی تعریفـه: إنّـه ما دلّ علی شائع فی جنسـه[1] غیر وجیـه.

کما أنّ البحث عن ألفاظ المطلق، کما وقع منهم، لیس علی ما ینبغی؛ فإنّ المطلق المقابل للمقیّد فی البحث الاُصولی، لا یدلّ علی شائع، ولا علی کثـرة، بـل الإطـلاق ـ کما أشرنا إلیـه ـ لیس من الدلالات اللفظیـة، ولیس لـه لفظ، ولا وضعت لـه لغـة.

ولا فرق فیما هو مناط الاحتجاج، وفیما هو المقصود من الإطلاق، بـین الالفـاظ الدالّـة علی الطبائع مثل «البیع» و«الرقبـة» وبین الاعلام الشخصیّـة کـ«زید».

فقولـه: «أکرم زیداً» بعد مقدّمات الإطلاق مطلـق، کقولـه: «أعتـق رقبـة» ولا دلالـة لهما علی الشیوع والسریان، بل لا یعقل الدلالـة بعد عـدم الوضـع، ومقـدّمات

---

۱. کفایة الاصول: ۲۸۸.

الحكمـة لا تجعل غير الدالّ دالاّ، ومن الواضح أنّ الالفاظ الموضوعـة للطبائع، لا تدلّ إلاّ على نفس الطبائع، والدلالـة على الكثرة والشياع، تحتاج إلى دالّ لفظى، ومقدّمات الحكمـة، لا تفيد إلاّ ما أشرنا إليـه: من أنّ ما جعل متعلّقاً، هو تمام الموضوع، سـواء كان طبيعـة، أم علماً.

وأمّا ما تكـرّر فى كلامهم من أنّ الإهمال الثبوتى محال، فاللزوم الحقيقى المجعـول فى الايـة لـه تعيّن واقعى، إمّا بجميع الازمنـة، أو ببعضها.[1]

ففيـه: أنّ معنى عدم إمكان الإهمال ثبوتاً، ليس لزوم لحاظ ما ليس موضوعاً، ولا دخيلاً فيـه، فى موضوع الحكم.

ففى المقام: إنّ موضوع وجوب الوفاء هو العقد، وبعد مقدّمات الإطلاق، يكشف أنّ العقد تمام الموضوع، ولادخل لشىء آخر فيـه، فلو فرض إمكان إيجاد العقد فى غير الزمان والمكان، كان الموضوع متحقّقاً؛ لعدم دخالتهما فى موضوع الحكم، فالعقد بعـد وجوده، يجب الوفاء بـه أينما تحقّق، وفى أىّ زمان كان.

لكن لا بمعنى دخالتهما فى موضوع الحكم، ولا بمعنى لحاظهما حال الجعل، بـل بمعنى أنّ العقد أينما وجد، يكون عقداً، فيجب الوفاء بـه.

ولو فرض قيام دليل على عدم وجوب الوفاء بـه فى زمان، يكشـف ذلـک عـن كـون الموضوع هو العقد فى غيـر هذا الزمان، فبعد ورود القيـد، يكشف أنّ الموضوع ـ لبّاً ـ مقيّـد بغير الزمان الخارج، لا أنّ الإطلاق يقتضى ذلک، وللتفصيل محلّ آخر.

وأنت إذا تأمّلت فيما ذكر، تعرف أنّ كثيراً من المباحث التى وقعـت فـى المطلـق والمقيّد، خارجـة عن محطّ الكلام، وعمّا هو المطلوب فى ذلک الباب، وأنّـه لا أصل للإطلاق البدلى والشمولى، ولا موضوع للبحث عن أنّ الدالّ على البدليّــة والشـمول،

---

۱ . المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷۲.

لفظ موضوع لهما، کلفظة «أیّ» أو هیئة النکرة، فإنّ ما یفیده الإطلاق، أجنبی عن البدلی والشمولی.

فقوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** له دلالة لفظیّة علی وجوب الوفاء بکلّ عقد بتعدّد الدوالّ والمدلولات، وأمّا أنّ العقد تمام الموضوع لوجوب الوفاء، أو جزؤه، وله قید أو جزء آخر، فلایدلّ علیه اللفظ والقول.

بل کونه تمام الموضوع، مستفاد من جعله موضوعاً للحکم بلا قید، فیحتجّ للعموم بالقول، وللإطلاق بالفعل، والعموم دالّ علی الکثرة، دون الإطلاق.

ثمّ إنّ الإطلاق فی الایة، متفرّع علی العموم؛ فإنّ موضوع العموم العقد، وبعد تعلّق وجوب الوفاء به بلا قید، یحکم بالإطلاق، فالإطلاق موضوعه العقد المتعلّق به الحکم، أو الحکم المتعلّق بالعقد.

ومقتضی التفرّع، أنّ التخصیص فی العامّ، حیث یوجب رفع حکمه عن الموضوع الخاصّ، فلایبقی معه محلّ للإطلاق، وأمّا التقیید فی الإطلاق، فلایمسّ کرامة العامّ.

وعلیه ففی التخصیص خلاف ظاهر واحد؛ لانّه لایوجب تقیید المطلق، حتّی یوجب بذلک خلاف ظاهر آخر، بل یوجب رفع موضوع الإطلاق، کما أنّه لیس فی التقیید إلاّ خلاف ظاهر واحد، ولایوجب التصرّف فی العامّ.

فاتّضح من ذلک: أنّ التخصیص فی عموم قوله تعالی: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عبارة عن إخراج ما دلّ العموم علی دخوله فی الحکم، نظیر التخصیص بدلیل حرمة الربا، وبیع الغرر، ومن المعلوم أنّ هذا غیر مربوط بالإطلاق، نعم یرتفع به موضوعه.

وأمّا التقیید فی إطلاقه، فهو عبارة عن ورود قید، یوجب الکشف عن عدم کون المطلق تمام الموضوع، بل له قید آخر، فلو دلّ الإجماع مثلاً، علی عدم وجوب الوفاء بالعقد فی ساعة، یکشف ذلک عن أنّ موضوع وجوبه، لیس العقد المطلق، بل

العقد فى غير ساعة كذائيّـة، فهذا تصرّف فى الإطلاق وخلاف ظاهره.

ولايعقل أن يكون تخصيصاً؛ فإنّ الساعات والحالات، لم تكن مشمولـة للعمـوم، ولم يكن العامّ دالاّ عليها، فلا يعقل كون التصرّف المذكور، راجعاً إلى التخصيص، كمـا لا يعقل أن يرجع التخصيص إلى التقييد.

فما فى كلام الشيخ الأعظم ـ قدس سره: من أنّـه لا يلزم من ذلک زيادة تخصـيص، إذا خرج الفرد فى ساعـة أو بعدها مستمرّاً[1] خلط بين التخصيص والتقييد؛ ضرورة أنّ خروج ساعـة، لايعقل أن يكـون تخصيصـاً، بعـد عـدم دلالـــة العـامّ علـى الزمـان والحالات، بل هو تقييد، ويتّجـه معـه التمسّک بالإطلاق فى غير الزمان الخارج.

كلام العلاّمة الحائرى والجواب عنه

وممّا ذكرناه فى معنى الإطلاق، واختلاف موضوعـه مع موضوع العموم فى قولـه تعالى: **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** يتّضح الجواب عن المناقشـة التى أوردها شيخنا العلاّمـة ـ أعلى اللّه مقامـه.

وحاصـلها: أنّ المطلق فى سائر المقامات، يشمل ما تحتـه من الجزئيّات فى عرض واحد، ويستقرّ ظهوره فى الحكم على كلّ ما يدخل تحتـه بدلاً أو استغراقاً، فإذا خرج منفصلاً شيء منـه، بقى الباقى بنفس الظهور المستقرّ.

وفى المقام: إنّ الزمان أمر واحد مستمرّ، وبعد مقدّمات الحكمـــة يسـتمرّ مـن أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعـة مثلاً، فليس لهذا العامّ دلالـة على دخول هذا الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلاً، لم يكن هـذا الحكـم استمراراً للحكم السابق،[2] انتهى.

---

١ . المكاسب: ٢٤٢.

٢ . المحقق الحائرى؛ دررالفوائد: ٥٧١.

إذ مبنى هذه المناقشة على شمول الإطلاق للجزئيّات، واستقرار ظهوره فى الحكم على كلّ ما دخل تحته، وفى المقام استقرّ ظهوره فى استمرار الحكم؛ من أوّل وجود الفرد إلى آخره.

وقد عرفت: أنّ الإطلاق المقابل للتقييد، أجنبى عن ظهور القضيّة فى الحكم على المصاديق، وأجنبى عن الظهور فى استمرار الحكم على الفرد إلى آخر وجوده، فالبحث عن عرضيّة الجزئيّات وعدمها، بحث غير مربوط بباب الإطلاق.

فالعقد فى كلّ مصاديق العامّ بعد تماميّة المقدّمات، محكوم عليه بوجوب الوفاء، من غير دخالة شيء فيه، فيحكم بأنّه تمام الموضوع لحكمه، ولازم ذلک عقلاً أنّه إذا وجد فى أىّ مكان أو زمان، أو مع أىّ عارض، ثبت له الحكم بما هو عقد، لا بما هو موجود مع المقارنات أو مع المتّحدات.

فالحكم كأنّه لازم ماهيّته، فإذا وجد وبقى فى عمود الزمان، بقى حكمه، وإذا ورد دليل على عدم لزوم الوفاء به فى قطعة من الزمان، أو فى حالة كذائيّة، يتقيّد الإطلاق به، ويستكشف منه أنّ الموضوع للوفاء، هو العقد فى غير القطعة الخارجة، أو الحال الخارجة، ويبقى الإطلاق فى غير مورد التقييد بحاله، فيتمسّک به عند الشکّ.

فطوليّة الزمان وعرضيّة العوارض، غيردخيلة فى‌الإطلاق والتمسّک به.

كلام المحقّق النائينى وجوابه

ويظهر أيضاً الإشكال فيما فصّله بعض الأعاظم ـ قدس سره ـ وحاصله: أنّ استمرار الحكم ودوامه فرع وجوده، ومع الشکّ فيه، لا يعقل التمسّک بالإطلاق

لكشف حالـه؛ فإنّـه من قبيل إثبات الموضوع بالحكم.[1]

لانّـه ناشى من عدم تفكيک العامّ وموضوعـه، عـن المطلـق وموضوعـــه؛ فـإنّ موضوع المطلق أو ما هو دخيل فيـه، هو الحكم الذى يثبت بألفاظ العمـوم، ومـا لـم يخصّص العامّ، يكون موضوع المطلق محقّقاً، لا بدليل الإطلاق، بل بدليل العامّ.

وبالجملـة: إنّ العامّ الشامل لجميع الأفراد، إن خصّص، فلا مجال للإطلاق بعد رفع موضوعـه، وإن لم يخصّص، فلا مجال للشکّ فـى بقـاء موضوعـــه، وإن شـکّ فـى تخصيصـه، فبأصالـة العموم يحرز موضوع الإطلاق، فليس فى شىء من الموارد توهّم إثبات الموضوع بالحكم.

فى التفصيل بين الخروج من الاوّل والاثناء

نعم، هنا مناقشـة أُخرى علـى مـا حرّرنـاه؛ مـن أنّ الإطـلاق غيـر العمـوم، وأنّ التخصيص غير التقييد، ولا يوجب التخصيص فى العامّ تقييداً فى المطلق وبالعكس.

وهى أنّ لازم ما ذكر، التفصيل بين ما إذا خرج فرد فى أوّل الزمـان، وشـکّ فـى أنّـه خرج مطلقاً، أو فى خصوص الزمان الاوّل ـ كخيار الغبن بناءً على ما هو الحـقّ؛ من ثبوتـه بعد العقد بلا فصل ـ وبين ما خرج فى الاثناء، مع العلم بدخولـه قبل زمان الخروج، كخيار التأخير، وخيار الغبن؛ بناءً على ثبوتـه بعد ظهوره، فشکّ فى حكمـه فيما بعد الزمان المتيقّن.

فيتمسّک بالاستصحاب فى الاوّل، لا بالإطلاق؛ لانّ الأمر دائـر بـين التخصـيص والتقييد، ويكون من قبيل العلم الإجمالى بورود التخصيص فى العامّ، مع بقاء الإطلاق على حالـه؛ لانّ الخروج الموضوعى لا يخالف الإطلاق، أو التقييد فى الإطـلاق مـن

---

١ . منية الطالب؛ ٢: ٨٩ .

غیر تصرّف فی العامّ، فیقع التعارض بین أصالتی العموم والإطلاق.

فعلی القول: بعدم ترجیح فی البین، یکون المرجع هو الاستصحاب أو أصل آخر.

وأمّا فی الثانی: فلا مجال للعموم؛ للعلم بعدم ورود التخصیص علیـه، بـل الأمـر دائر بین کثرة التقیید وقلّتـه، فیؤخذ بالمتیقّن، ویتمسّک بالإطلاق فی المشکوک فیـه.

والجواب عنها: أنّ المحرّر فی محلّـه، أنّ مورد جریـان أصالـة الإطـلاق ـ وکـذا أصالـة العموم، وأصالـة الحقیقـة ـ ما إذا شکّ فی المراد،[1] کما لو شکّ فی تخصیص العامّ فی المقام بالنسبـة إلی عقد، وأنّـه خارج أم لا.

وأمّا إذا علم المراد وحکم الفرد، وشکّ فی أنّـه خارج تخصیصاً أو تخصّصاً، کما لو شکّ فی المقام فی عقد لم یجب الوفاء بـه؛ فی أنّـه خرج عن العموم بالتخصـیص وبنحو الخروج الموضوعی بالنسبـة إلـی الإطـلاق، أو خـرج عـن الإطـلاق تقییـداً، فلایجری الاصل.

فلو علم بأنّ فرداً من العامّ، محکوم علیـه بغیر حکم العامّ، وشکّ فـی أنّـه مـن مصادیقـه وخارج عنـه تخصیصاً، أو لیس من مصادیقـه، فلا مجال لاصالـة العمـوم لکشف حال الفرد، وکذا الحال فی أصل الحقیقـة، وأصالـة الإطلاق.

والمفروض فی المقام، أنّ من المعلوم عدم ثبوت وجوب الوفاء فـی أوّل الزمـان، والشکّ إنّما هو فی أنّ الخروج بنحو التقیید، أو بنحو التخصیص والخروج الموضوعی بالنسبـة إلی الإطلاق، وفی مثلـه لا مجال للاصل.

مضافاً إلی أنّ تلک الاُصول، غیر جاریـة فیما إذا لم یکن لها أثر؛ فإنّهـا اُصـول عقلائیّـة عملیّـة، ولا أثر لاصالـة الإطلاق مع العلم بخـروج الزمـان الاوّل، فلایعقـل جریانها لإدخالـه.

---

۱. فرائد الاصول؛ ۱: ۵۴.

ولو جرت لإثبات لازمها، وهو ورود التخصيص على العامّ، اللازم منــه خــروج المورد موضوعاً عن تحت الإطلاق، لزم من إجرائها عدمها؛ لانّ التقييد متفـرّع علـى العموم، فكان مرجع أصالـة الإطلاق في المقام، إلى عدم الحكم بعدم موضوعــه، وهو كما ترى.

تفصيل المحقّق الخراساني وجوابه

ثمّ إنّ هذا التفصيل المتوهّم، مقابل التفصيل الذي التزم بــه المحقّــق الخراســاني ـ قدس سره: وهو أنّــه مع الخروج من الاوّل، لا مانع من التمسّك بالعــامّ، بـل ينطبـق عليــه بعد زمان الخروج، بخلاف الخروج في الاثناء، فإنّــه بعد انطباقــه علــى الفـرد، لامجال فيــه للتمسّك بــه بعد الإخراج.[1]

وقد ظهر ما فيــه ممّا تقدّم: من أنّ المقام مقام تقييد المطلق، لا تخصيص العامّ، ولا فرق في جريان أصالـة الإطلاق، بين القطعات المشكوك فيها، على ما تقدّم من معنى الإطلاق.

كلام بعض المحشّين وجوابه

وممّا ذكرناه يظهر النظر في كلمات بعض المحشّين ـ قدس سـره ـ حيـث أتعـب نفســه الشريفـة بتمهيد مقدّمات كثيرة، ذكر فيها: أنّ الزمان بحسب طبعــه كـذا، وأنّــه قد يكون ظرفاً للحكم أو لمتعلّقــه، وقد يكون تحت دائرة الحكم، وقد يكون فوقها.

وأنّــه قد يؤخذ على نحو العمـوم المجمـوعي، وقـد يؤخـذ علـى نحـو العمـوم الاستغراقي... إلى غير ذلك؛ ممّا هي أجنبيّــة عن الإطلاق وباب المطلق والمقيّد.[2]

---

١ . المحقق الخراساني؛ حاشية المكاسب: ١٩٨.

٢ . منية الطالب؛ ٢: ٨٧ .

کما یظهر النظر فی قول بعض آخر من أنّ مقتضی الإطلاق، الحمل علی اللابشرط القسمی، ثمّ نسج علی منواله.[۱]

مع أنّ مقتضاه فی الطبائع، متّحد مع مقتضاه فی الأفراد بوجه؛ وهو کون ما هو متعلّق الحکم أو موضوعه فی لسان الدلیل، تمام الموضوع کما تقدّم.

ومختلف معه بوجه؛ وهو أنّ المأخوذ فی الدلیل، إن کان من الطبائع، یکون مقتضی الإطلاق، أنّ نفس الطبیعة تمام الموضوع، وهی الماهیّة لا بشرط؛ أی المقسم بین الاقسام الثلاثة. فإنّ کلاً من الاقسام، متقیّد بقید، أو ممتاز عن غیره باعتبار، من غیر فرق بینهما.

وحدیث أخفّیة مؤونة اللابشرط القسمی غیر صحیح؛ فإنّ الاقسام إن کانت متقوّمة بالاعتبار، وکان التمییز بینها بذلک، فلا یکون اعتبار أخفّ من اعتبار.

وإن کان الامتیاز بضمّ قید فی کلّ منها، فلا یکون قید أخفّ من صاحبه.

مع أنّ الحمل علی الاخفّ علی فرضه، إنّما هو مع عدم إمکان الحمل علی نفس الطبیعة، التی هی خالیة عن القید والاعتبار مطلقاً، ولاینبغی الإشکال فی أنّه بمکان من الإمکان، بل هو المتعیّن؛ إذ الاقسام کلّها ممتنعة الانطباق علی الخارج، وقضیّة کون اللحاظ آلیّاً، فی غیر محلّها.

کما أنّ توهّم کون الماهیّة لا بشرط ـ أی المقسم ـ هی الماهیّة من حیث هی، فاسد جدّاً؛ فإنّها لا تکون مقسماً، ولا غیر مقسم، ولا موضوعاً لحکم، ولا غیر موضوع، والمقسم والمحکوم علیه بالحکم، لا یعقل أن یکون الماهیّة من حیث هی.

وإن کان المأخوذ فی الدلیل هو الفرد والشخص؛ ممّا لا معنی للمقسم والاقسام فیه، فمقتضی الإطلاق أنّ هذا الشخص، هو تمام الموضوع، من غیر دخالة شیء

---

۱. المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۲: ۷۲.

آخر، فالبحث عن الماهيّـة وأقسامها، وأنّ مقتضاه الحمـل علـى اللابشـرط القسـمى، أجنبى عن مثلـه ولو فرض كونـه صحيحاً فى الطبائع.

ولايخفى: أنّ المطلق فى قولـه تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** من قبيـل الفـرد، لا الطبيعـة؛ فإنّ مقتضى جعل الطبيعـة الجامعـة بين المصاديق تلو أداة العموم، هو التكثير بحسب الأفراد، لا بحسب الانواع؛ فإنّ الدلالـة على النوع، تحتاج إلى دالّ مفقود.

فقولـه: «كلّ إنسان» يدلّ بتعدّد الدالّ، على الكثرة بحسب الأفراد؛ فإنّ «الإنسان» دالّ على نفس الطبيعـة، و«الكلّ» دالّ على كثرتها، وأمّا الدلالـة على الصنف فتحتاج إلى مؤونـة زائدة.

وكذا الحال فى «العقد» فإنّـه دالّ على نفس الطبيعـة، وأداة العمـوم دالّـة علـى تكثيرها، لا تنويعها، وعليـه فالبحث عن الماهيّـة بأقسامها، حشو فى المقام.

ثمّ إنّـه لا فرق فيما ذكرناه فى معنى الإطلاق، بين أن يستفاد مـن قولـه تعـالى: **أَوْفُوا** وجوب الوفاء، وينتزع منـه اللزوم،[1] أويكون كنايـة عن لزوم العقد.

وكون اللزوم معنًى واحداً، لا يضرّ بالإطلاق وبالتمسّك بـه، بعد ورود قيد، كما أنّ وجوب الوفاء أيضاً أمر واحد، ولا ينافى الإطلاق، فتدبّر جيّداً فيما تقدّم.

وجوه أُخرى لإثبات العموم الزمانى

وقد يتمسّك لإثبات العموم الزمانى أو الاستمرار بوجوه:

منها: ما عن «جامع المقاصد» مـن أنّ العمـوم فـى أفـراد العقـود يسـتتبع عمـوم الازمنـة، وإلاّ لم ينفع بعمومـه[2] انتهى.

ولايخفى: أنّـه لا يرجع إلى التشبّث بالإطلاق، بل مبنى الاسـتفادة أمـر خـارجى؛

---

١ . المكاسب: ٢١٥.

٢ . جامع المقاصد؛ ۴: ٣٨.

وهو أنّ وجوب الوفاء بكلّ عقد، لو لم‌یكن علی وجه العموم والاستمرار لزمت اللغوية؛ لعدم الدليل فی الان الثانی بعد العقد، علی وجوب الوفاء به، فيلزم عدم الانتفاع بالعموم الأفرادی، مع أنّه وارد لإثبات الحكم والعمل به، وهو عين اللغوية، فوجب ـ تنزيهاً لكلام الحكيم عنها ـ الاستتباع المذكور.

فما أفاده الشيخ الأعظم ـ قدس سره ـ فی ردّه،[1] كأنّه فی غير محلّه؛ فإنّه لم يتمسّک بالإطلاق وبمقدّمات الحكمة الجارية لإثباته، حتّی يتوجّه إليه ما أفاده مع الإشكال فيه علی ما تقدّم،[2] بل تمسّک بما تقدّم، وهو غير مقدّمات الحكمة.

نعم، يرد عليه: أنّه يكفی للانتفاع بالعموم الأفرادی، والخروج عن اللغوية، إطلاق الدليل زائداً علی عمومه، كما مرّ مفصّلاً،[3] فلايتمّ إثبات العموم الزمانی أو الاستمرار الزمانی بما أفاد، فالوجه هو التمسّک بالإطلاق، وهو غير العموم الزمانی أو استمراره.

ومنها: ما يقال من أنّ الاستمرار، يستفاد من نفس مفهوم «الوفاء»[4] فإنّه عبارة عن الالتزام بالعقد، أو العمل بمضمونه والبقاء علی ذلک، فلو لم يلتزم به، ونقضه فی بعض الاحيان، أو عمل به، ثمّ رجع إلی سلعته أو ثمنه بعنوان النكول عن البقاء علی عقده، لم يكن موفياً بالعقد، فمفهوم «الوفاء» يستفاد منه إبقاء العقد، والعمل به حدوثاً وبقاءً بالمعنی المذكور.

وفيه: أنّ المدّعی لو رجع إلی اعتبار الدوام والاستمرار الزمانی فی مفهوم «الوفاء» لغةً، وأنّه وضع للعمل علی طبق ما يتعلّق به استمراراً، وعدم الرجوع

---

۱. المكاسب: ۲۴۲.

۲. تقدم فی الصفحة ۵۴۴ كتاب البيع؛ ۴.

۳. تقدم فی الصفحة ۵۵۰ كتاب البيع؛ ۴.

۴. انظر المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ۲: ۷۲.

عنـه بعد العمل، فكأنّـه قال: «اعمل بالعقد دائماً، وإذا عملت فـلا ترجـع عـن ذلـك بعنوان النكول عن الالتزام بـه» فحينئذٍ لا حاجـة إلى مقدّمات الحكمـة، بل قام اللفظ الدالّ على المضمون مقامها.

فهو كما ترى؛ ضرورة أنّ مفهومـه لا يدلّ لغـةً علـى تلـك المعـاني الكثيـرة، ولا يتطابق المدّعى مع لغـة ولا عرف، بداهـة صحّـة تقسيمـه إلى الدائم وغيره، وصدقـه مع الوفاء في زمان دون آخر.

ولو لم يرجع إلى الدلالـة اللفظيـة، فمع إنكار الإطلاق زائـداً علـى العمـوم فـي قولـه تعالى، لايمكن استفادة ما ذكر منـه؛ فإنّـه يرجع إلى وجوب الوفاء بكـلّ عقـدٍ في الجملـة، أو في زمانٍ ما، فمع عدم وجوبـه بدليل الخيار فـي الجملـة، لايمكـن إثباتـه بمفهوم الوفاء.

وبعبارة أُخرى: إنّ وجوب الوفاء بالعقد؛ بنحو ينطبق على الاستمرار على نحـو مـا تقدّم، متفرّع على الإطلاق بعد فرض عدم الدلالـة اللغويـة، فمعـه يثبـت المطلـوب، وإلاّ فلا؛ فإنّ العمل في الجملـة، أو الالتزام كذلك، كافٍ فـي صـدق «الوفـاء» ومـع الإهمال لا دليل على أزيد منـه.

نعم، يستفاد من مفهوم «الوفاء» بحسب العرف، أنّـه ليس مجرّد العمل على طبـق العقد، بل لو عمل ورجع عنـه، لا بعنوان الغصب، بل بعنوان نقض عقده، لم يكن موفياً، لكن كلّ ذلك متفرّع على الإطلاق، فمع عدمـه لا يصار إليـه.

ومنها: غير ذلك ممّا هو أضعف ممّا ذكر.[1]

***

---

١. كتاب البيع: ٤: ٥٣٩ ـ ٥٥٣.

وأمّا ما يقال: من أنّ «الضرار» في الحديث بمعنى المجازاة، فإنّه فعال من الضرر، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، فقد فرغنا في محلّه عن تضعيفه، فراجع.

مضافاً إلى أنّ نفي المجازاة عن المعتدي، ينافي الكتاب والسنّة، الناصّين بثبوت القصاص والتقاصّ، كقوله تعالى: **فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**[١] وغيره.

ولا إشكال: في أنّ مورد ورود الروايات، هو من قبيل إيقاع التضييق والتحريج؛ إذ كان الخبيث سمُرة بن جُندب ـ لعنه اللّه ـ يدخل على أهل بيت الانصاري فجأة وبلا استئذان، ناظراً إلى شيء من أهله، وكان ذلك شاقّاً على الانصاري، فحينئذ فالكبرى على فرض كونها مورد البيان، لا تكون كذلك إلاّ في «لاضرار...» دون «لاضرر...».

فإذن لا دليل على الإطلاق في قاعدة «لاضرر...» فاستفادة أصل الخيار منها ـ مع الغضّ عمّا تقدّم ـ محلّ منع، فضلاً عن استفادة التراخي.

إلاّ أن يقال: باستفادة الإطلاق من وحدة السياق، أو من مناسبة الحكم والموضوع.

ثمّ إنّه مع البناء على الإطلاق، فلا شبهة في أنّ مثل «لاضرر...» ودليل نفي الحرج الناظر إلى الادلّة الشرعيّة، تكون نتيجة إطلاقه أنّ الأحكام الضررية مطلقاً مرفوعة، من غير فرق بين توجّه الضرر من قبل العموم أو الإطلاق.

فحينئذ يحتمل أن يكون النفي في قاعدة الضرر في المقام، متوجّهاً إلى عموم **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** فيكون بمنزلة المخصّص له، ومع إخراج الفرد، ينتفي موضوع الإطلاق بالنسبة إلى حالاته؛ للتفرّع المتقدّم ذكره، فلا يستفاد منه إلاّ خروج الفرد الذي كان لولاه، واجب الوفاء في الجملة.

---

١. البقرة / ١٩٤.

وبما أنّ دليل نفيه، لايمكن أن يثبت شيئاً زائداً على النفى، أو ما يترتّب عليه ـ مثل الخيار مثلاً على القول به ـ فلا يثبت به إلاّ الخيار فى الجملة وبنحو الإهمال، تبعاً للمنفىّ.

ويحتمل أن يكون متوجّهاً إلى الإطلاق، لا العموم.

ويحتمل أن يكون متوجّهاً إليهما، والترتّب بين العموم والإطلاق، وتفرّع الثانى على الاوّل، لا يمنع من شمول القاعده لهما فى عرض واحد؛ فإنّ عنوان «الضرر» متساوى النسبة إليهما، كعنوان «الوجود» الشامل للعلّة والمعلول فى عرض واحد.

فحينئذٍ هل مقتضى حكومة القاعدة على قوله تعالى: **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** هو الفور، أو التراخى؟

ربّما يقال: بالاوّل؛ بدعوى أنّ العقد إذا وجد، يرتفع بدليل نفى الضرر، وجوب الوفاء به فى القطعة الأُولى من الزمان، فيجعله متمكّناً من الفسخ بعد ما لم يكن كذلك، فمع ترک الفسخ اختياراً، يكون اللزوم الضررى فيما بعد الزمان الاوّل، مستنداً إلى اختياره، لا إلى الشارع.

وبعبارة أُخرى: إنّ ترک فسخه مع العلم والعمد، إقدام على الضرر فى القطعات المستقبلة، فلا يشمله دليل نفى الضرر، ومقتضى إطلاق دليل اللزوم، وجوب الوفاء به فى تلک القطعات، فينتج الفوريّة.

وفيه: أنّ الاختيار الاتى من قبل دليل نفى الضرر، لا يعقل أن يكون مانعاً عن رفع اللزوم فى القطعات الاتية؛ ضرورة أنّ مقتضى حكومة الادلّة الثانويّة ـ كالحرج والضرر ـ على الادلّة الاوّلية، هو رفع الحكم الكلّى بالحكم الكلّى فى محيط التشريع.

فدليل نفى الضرر حكم قانونى كلّى، حاكم على الأحكام القانونيّة الكلّية، ونتيجتها التخصيص أو التقييد فيها، من غير نظر إلى المصاديق الخارجيّة.

ولا شبهة فی أنّ العقد الغبنی ضرری بجمیع حالاته، وفی جمیع قطعات الزمان، کما لا شبهة فی أنّ المغبون لم یقدم علی الضرر فی شیء من القطعات حال إیجاد العقد، ومقتضی حکومة دلیل نفی الضرر علی الکبری الکلّیة، أنّ لزوم العقد الضرری ـ غیر المقدم علیه بجمیع حالاته، وفی جمیع القطعات ـ مرتفع.

ودعوی: أنّ دلیل نفی الضرر، ینطبق علی القطعة الاُولی الموجودة بعد العقد، فتصیر سائر القطعات مقدّماً علیها، فی غایة السقوط؛ فإنّها ناشئة عن توهّم کون حکومة دلیل نفی الضرر علی **أوْفُوا بِالْعُقُودِ** تدریجیّة، وأنّه لایکون بالنسبة إلی القطعات غیر الموجودة حاکماً، بل ینطبق الدلیل علی القطعة الاُولی، فلایبقی مجال لانطباقه علی سائرها.

وهو مزیّف؛ بأنّ الحکومة بین الادلّة الکلّیة، قبل تحقّق عقد وعاقد، ونتیجتها التخصیص، أو التقیید فی الادلّة العامّة والمطلقة، ونتیجتها ـ بحسب اللبّ ثبوت الحکم واقعاً لعنوان کلّی مخصّص أو مقیّد، وهو أنّ لزوم کلّ عقد ضرری، لم یقدم المغبون علی الضرر فیه، مرتفع.

فإذا وجد عقد کذائی، تنطبق علیه الکبری المخصّصة، ولا یعقل أن یکون التحکیم تابعاً لوجود العقد، کما لا یعقل أن یکون تدریجیّاً، ولازم ذلک کلّه، أن یکون الخیار علی التراخی.[1]

❊ ❊ ❊

حکم إیقاعات الفضولیّ

ثمّ إنّ المعروف بینهم عدم جریان الفضولیّ فی الإیقاعات، فهل هو بمقتضی

---

۱. کتاب البیع؛ ۴: ۵۶۱ ـ ۵۶۴.

القواعد، بعد تسليم كونـه فى العقود على القواعد؟

يمكن أن يقال: إنّ الوجـه فى كون جريانـه فى العقود مقتضى القاعدة، إمّا للبنـاء على أنّ لحوق الإجازة بالإنشاء الذى كان موجوداً فى ظرفـه ـ وإن لم يكن موجـوداً فى حال الإجازة ـ صار سبباً لصيرورة العقد عقد المجيز، فيشملـه عموم **أَوْفُوا بِالْعُقُود** بناءً على أنّ المراد بـه وبنحوه وجوب الوفاء بعقودكم.[1]

* * *

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الاَنْعَامِ[2]

فإنّ قولـه: **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الاَنْعَامِ** ليس حكماً فعليّاً مطلقاً، حتّى يعارض دليـل الغصب، ودليل حرمـة الموطوءة، بل حكم بالحلّيـــة الذاتيّـــة، مقابـل حرمـــة لحـم الخنزير والكلب، وهو لاينافى حرمـة الغصب والوطء.[3]

* * *

تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ[4]

ما يمكن أن يستدلّ به على الحكم

أحدهما: فيما يمكن أن يستدّل به على الحكم[5] وهو أُمور:

---

١ . كتاب البيع؛ ٢: ١٢٧.

٢ . المائدة / ١.

٣ . كتاب البيع؛ ١: ١٢٧.

٤ . المائدة / ٢.

٥ . حكم المبيع اذا صرف فى الحرام.

التمسّک بحکم العقل بقبح إعانة الغیر علی المعصیة

أحدها: حکم العقل بقبح إعانة الغیر علی معصیة المولی وإتیان مبغوضه، فکما أنّ إتیان المنکر قبیح عقلاً، وکذا الأمر به والإغراء نحوه قبیح، کذلک تهیئة أسبابه والإعانة علی فاعله قبیح عقلاً موجب لاستحقاق العقوبة.

ولهذا کانت القوانین العرفیّة متکفّلة لجعل الجزاء علی معین الجرم وإن لم یکن شریکاً فی أصله. فلو أعان أحد السارق علی سرقته وهیّأ أسبابه وساعده فی مقدّماته، یکون مجرماً فی نظر العقل والعقلاء وفی القوانین الجزائیّة.

وقد ورد نظیره فی الشرع فیما لو أمسک أحد شخصاً وقتله الاخر وکان ثالث نظر لهما، أنّ علی القاتل القود، وعلی الممسک الحبس حتی یموت، وعلی الناظر أو الربیئة تسمیل عینیه.

ولامنافاة بین ذلک وبین ما حرّرناه فی الاصول من عدم حرمة مقدّمات الحرام مطلقاً، لانّ ما ذکرناه فی ذلک المقام هو إنکار الملازمة بین حرمة الشیء وحرمة مقدّماته، وما أثبتناه هاهنا إدراک العقل قبح العون علی المعصیة والإثم لا لحرمة المقدّمة، بل لاستقلال العقل علی قبح الإعانة علی ذی المقدّمة الحرام وإن لم تکن مقدّماته حراماً.

وهذا عنوان لایصدق علی إتیان الفاعل المقدّمات، ولهذا لایکون المجرم فی إتیان مقدّماته مجرماً بل یکون مجرماً فی إتیان نفس الجرم. نعم لو أتی بالمقدّمات ولم یوفّق بإتیان الحرام کان متجرّیاً.

وبالجملة یری العقل فرقاً بین الاتی بالجرم بمقدّماته وبین المساعد له فی الجرم ولو بتهیئة أسبابه ومقدّماته، فلایکون الاوّل مجرماً فی إتیان المقدّمات زائداً عن إتیان الجرم، وأمّا الثّانی فیکون مجرماً فی تهیئة المقدّمات، فیکون فی نظر العقل المساعد له

كالشريک له فی الجرم وإن تفاوتا فی القبح.

والظاهر عدم الفرق فی القبح بين ما إذا كان تهيئة المقدّمات بداعی توصّل الغير إلی الجرم وغيره، فإذا علم بأنّ السارق يريد السرقة ويريد ابتياع السلّم لذلک، يكون تسليم السلّم إليه قبيحاً وإن لم يكن التسليم لذلک، وإن كان الاوّل أقبح.

كما لافرق فی نظر العقل بين الإرادة الفعليّة والعلم بتجدّدها، سيّما إذا كان التسليم موجباً لتجدّدها.

كما لافرق بين وجود بائع آخر وعدمه، وإن تفاوتت الموارد فی القبح لكنّها مشتركة فی أصله.

ثمّ إنّ حكم العقل بالقبح فی تلک الموارد ثابت ولو لم يصدق علی بعضها عنوان الإعانة علی الإثم والتعاون ونحوهما، فإنّ العقل يدرک قبح تهيئة مقدّمات المعصية والجرم، صدق عليها تلک العناوين أم لا.

ولعلّ ما ورد فی الكتاب[۱] والاخبار من النّهی عن التعاون علی الإثم والعدوان، أو معونة الظالمين،[۲] أو لعن رسول اللّه ـ صلیاللّه عليه و آله و سلم ـ فی الخمر غارسها وحارسها وبائعها ومشتريها حاملها وساقيها،[۳] وكذا ما وردت من حرمة بيع المغنيّات،[۴] وإجارة المساكن لبيع بعض المحرّمات،[۵] كلّها لذلک أو لنكتته.

ثمّ إنّه بعد إدراک العقل قبح ذلک، أی الإعانة علی الإثم وتهيئة أسباب المنكر

---

۱ . المائدة / ۲.

۲ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۴۲ من ابواب ما يكتسب به و كتاب الجهاد، الباب ۸۰ من ابواب جهادالنفس.

۳ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۵۵ من ابواب ما يكتسب به، الأحاديث ۳، ۴، ۵.

۴ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۱۶ من ابواب ما يكتسب به، الأحاديث ۳، ۵، ۷.

۵ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۳۹ من ابواب ما يكتسب به، الحديثان ۱ ـ ۲.

والمعصية، لايمكن تخصيص حكمه وتجويز الإعانة عليها فى مورد، كما لايمكن تجويز المعصية. كما يشكل التخصيص أيضاً لو كان الدليل عليه مثل قوله حكاية عن رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أنّه لعن الخمر وغارسها...، بناء على إلغاء الخصوصيّة عن الطوائف العشر إلى كلّ معين لشربها، أو إلى كلّ معين لمعصية، لكن الثانى ممنوع لانّه مخصوص بالخمر و لايتعدّى إلى غيرها، ولايجوز إلغاء الخصوصيّة عنها.

نعم، لو كان الدليل مثل قوله: ولا تَعاوَنُوا عَلَى الإثْمِ وَالْعُداونِ لامنع من تخصيصه.

التّمسّک باية حرمة التعاون على الإثم

ثانيها: قوله تعالى: **وَتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَ التَّقْوى وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الإثْمِ وَالعُدوانِ.**

واستشكل عليه الفاضل الإيروانى[1] تارة بأنّ مودّاها الحكم التنزيهى بقرينة مقابلته للامر بالإعانة على البرّ والتقوى الذى ليس للإلزام قطعاً. وأخرى بأنّ قضية باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان المنكركأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب الاموال، لا إعانة الغير على إتيانه على أن يكون الغير مستقلاً وهذا معيناً له بإتيان بعض مقدماته.

ويرد على الاوّل: أنّه لو سلّمت فى سائر الموارد قرينية بعض الفقرات على الاخر بما ذكر، لايسلّم فى المقام لانّ تناسب الحكم والموضوع وحكم العقل شاهدان على أنّ النهى للتحريم.

مضافاً إلى أنّ مقارنة الإثم والعدوان الذى هو الظلم لم تبق مجالاً لحمل النهى على التنزيه، ضرورة حرمة الإعانة على العدوان والظلم كما دلّت عليها الاخبار

---

۱. فى حاشية على المكاسب؛ فى بيع العنب ممن يعمله خمراً: ۱۵.

المستفيضة، وحمل العدوان على غير الظلم كما ترى.

وعلى الثانى: أنّ ظاهر مادّة العون عرفاً وبنصّ اللغويين، المساعدة على أمر، والمعين هو الظهير و المساعد، وإنّما يصدق ذلک فيما إذا كان أحد أصيلاً فى أمر وأعانة غيره عليه.

فيكون معنى **لا تَعاوَنُوا عَلَى الإثْمِ وَ العُدْوانِ** لايكن بعضكم لبعض ظهيراً و مساعداً ومعاوناً فيهما، ومعنى تعاضد المسلمين وتعاونهم أنّ كلاً منهم يكون عضداً ومعيناً لغيره، لا أنّهم مجتمعون على أمر.

ففى القاموس: «تعاونوا واعتونوا: أعان بعضهم بعضاً» ونحوه فى المنجد.[1]

وفى مجمع البيان فى ذيل الاية قال: «أمر اللّه عباده بأن يعين بعضهم بعضاً على البرّ والتقوى» إلى أن قال: «ونهاهم أن يعين بعضهم بعضاً على الإثم[2]...».

وكون التعاون فعل الاثنين لايوجب خروج مادّته عن معناها، فمعنى تعاون زيد وعمرو، أنّ كلاً منهما معين للاخر وظهير له، فإذا هيّأ كلّ منهما مقدّمات عمل الاخر يصدق أنّهما تعاونا.

وبالجملة كون التفاعل بين الاثنين لايلازم كونهما شريكاً فى إيجاد فعل شخصى، فالتعاون كالتكاذب والتراحم والتضامن ممّا هى فعل الاثنين من غير اشتراكهما فى فعل شخصى.

ولو كان المراد من حرمة التعاون على الإثم هو الشركة فيه، يكون مقتضى الجمود على ظاهر الاية هو حرمة شركة جميع المكلّفين فى إتيان محرّم، وهو كما ترى.

فالظاهر من قوله: **لا تعاونوا على الإثم والعدوان** عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً فى

---

۱. القاموس المحيط؛ ۴: ۲۵۲؛ المنجد: ۵۳۹.

۲. مجمع البيان؛ ۳ ـ ۴: ۲۴۰ فى ذيل الآية ۲ من سورة المائدة.

إثمه وعدوانه وهو مقتضى ظاهر المادّة والهيئة. ولو قلنا بصدق التعاون والتعاضد على الاشتراک فی عمل فلاشبهة فی عدم اختصاصه به.

إيراد المحقّق الثانی على التمسّک المذكور و الجواب عنه

ثمّ إنّ المحكی عن المحقّق الثانی[۱] الإيراد على التمسّک بآية حرمة التعاون على الإثم لتحريم بيع شیء ممّا يعلم عادة التوصّل به إلى محرّم، بأنّه لو تمّ هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. والجواب عن الاية المنع من كون محلّ النزاع معاونة، مع أنّ الاصل الإباحة وإنّما المعاونة مع بيعه لذلک، انتهى.

وفصّل هذا الإجمال فی مفتاح الكرامة[۲] والجواهر[۳] بأنّه قامت السيرة على معاملة الملوک والأمراء فيما يعلمون صرفه فی تقوية الجند والعساكر المساعدين لهم على الظلم والباطل، وإجارة الدور والمساكن والمراكب لهم لذلک، وبيع المطاعم والمشارب للكفّار فی نهار شهر رمضان مع علمهم بأكلهم فيه، وبيعهم بساتين العنب منهم مع العلم العادی بجعل بعضه خمراً، وبيع القرطاس منهم مع العلم بأنّ منه ما يتّخذ كتب ضلال.

أضف إليها ما ورد من جواز بيع المختلط بالمذكّى من المستحلّ، وجواز بيع العجين النجس منه، وجواز إطعام المرق النجس لاهل الذمّة، وجواز سقيهم مع تنجّس الماء بملاقاتهم، إلى غير ذلک.

أقول: أمّا صدق الإعانة فيما نحن فيه فسيأتی الكلام فيه، وقد عرفت أنّ حكم العقل بالقبح لايتوقّف على صدق عنوان الإعانة.

---

۱ . راجع مفتاح الكرامة؛ فيما يكون المقصود منه حراماً من المتاجر.

۲ . فيما يكره التكسب به من التجارة.

۳ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۷ من ابواب ما يكتسب به و كتاب الاطعمة و الاشربة، الباب ۲۶ من ابواب الاشربة المحرمة.

وأمّا الموارد التى ذكروها وادّعوا فيها السيرة:

فالجواب أمّا عن السيرة ببيع المطاعم من الكفّار وما هو نظير ذلک کبيع العنب لهم مع العلم بجعل بعضه خمراً، فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة علىالإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً عصياناً.

وهو ممنوع، لا لكون الكفّار غير مكلّفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلّفون ومعاقبون عليها.

بل لانّ أكثرهم ـ إلاّ ما قلّ وندر ـ جهّال قاصرون لامقصرون:

أمّا عوامّهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ماهم عليه من المذاهب فى أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوامّ المسلمين؛ فكما أنّ عوامّنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، من غير انقداح خلاف فى أذهانهم لاجل التلقين والنشو فى محيط الإسلام، كذلک عوامّهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور فى متابعة قطعه ولايكون عاصياً وآثماً ولاتصحّ عقوبته فى متابعته.

وأمّا غيرعوامّهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشوء فى محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشوئهم.

فالعالم اليهودى و النصرانى كالعالم المسلم لايرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضرورى له، لكون صحّة مذهبه ضرورية لديه لايحتمل خلافه.

نعم فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه وترک النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان فى بدو الإسلام فى علماء اليهود والنصارى من كان كذلک.

وبالجملة، إنّ الكفّار كجهّال المسلمين منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر.

والتكاليف أصولاً و فروعاً مشتركة بين جميع المكلّفين عـالمهم وجـاهلهم، قاصـرهم ومقصّرهم. والكفّار معاقبون على الاصول والفروع لكن مع قيام الحجّة عليهم لامطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنّهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصّرين كذلک الكفّار طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العدليّة.

فتحصّل ممّا ذكر أنّ ما ادّعى من السيرة على بيع الطعام فی نهار شهر رمضان مـن الكفّار وسائر ما هو نظيره، خارج عن عنوان الإعانـة علـى الإثـم أو تهيئـة أسـباب المعصية، لعدم الإثم والعصيان غالباً، وعدم العلم ولـو إجمـالاً بوجـود مقصّـر فـيمن يشترى الطعام وغيره. هذا مع غفلة جلّ أهل السوق، لولا كلّهم عن هذا العلم الإجمالى وعدم انقداح ما ذكر فی أذهانهم.

فدعوى وجود السيرة مع العلم التفصيلى أوالإجمالى والتوجّه والتذكّر لذلک، غير وجيهة جداً.

وأمّا بيع القرطاس مع العلم باتخاذ كتب الضلال من بعضه فمضـافاً إلـى مـا تقـدّم وعدم العلم الإجمالى رأساً، إنّ دفع إضلال الناس من الامور التـى يهـتمّ بـه الشـارع الاقدس، فكيف يمكن القول بجواز بيع القرطاس ممّن يعلم أنّه يكتب فيه ضدّ الإسلام وردّ القرآن الكريم ـ والعياذ باللّه ـ صدق عليه عنوان الإعانة على الإثم أم لا ؟

وأمّا ما ذكر من السيرة على معاملة الملوک ـ لو سلّم حصـول العلـم الإجمـالى المذكور، أى حصول العلم بصرفه فی الظلم والعدوان ـ فلاتكشف تلـک السـيرة عـن رضى الشارع بعد ما وردت تلک الروايات الكثيرة فی باب معونة الظالم، حيث يظهـر منها حرمة إيجاد بعض مقدّمات الظلم ولو لم يقصد البائع ذلک.

وإن شئت قلت: إنّ السيرة ليست من المسلمين المبالين بالديانة، وليست المعاملـة معهم مع العلم بالصرف فی الظلم إلاّ كبيع الخمر وآلات الطرب الـذى هـو رواج فـى

سوق المسلمين. ولايمكن عدّه من سيرتهم الكاشفة ولامن سيرتهم بما هم مسلمون.

أو قلت: إنّ تلک السيرة مردوعة بالروايات المستفيضة، وإنّما الاتّكال عليها لكشفها عن رضى الشارع، ومع تلک الروايات الصالحة للردع لايمكن ذلک.

هذا مع أنّ ترک المعاملة مع عمّال الأمراء والسلاطين كان مظنّة للضرر ومخالفاً للتقيّة، سيّما فى أعصار الائمّة ـ عليهم السلام ـ ومعه لايمكن الكشف عن الحكم الواقعى.[1]

* * *

ثمّ إنّه قد تقدّم أنّ المبنى للحرمة إن كان قبح تهيئة أسباب المعصية والإثم عقلاً، فلاينظر إلى صدق مفهوم الإعانة عرفاً، فإنّ موضوع حكم العقل ليس عنوانها بل مطلق تهيئة أسباب المعصية قبيح عقلاً.

نعم، لايتجاوز الحكم من تحصيل الشرائط والاسباب إلى مطلق ما له دخل فى تحقّق المعصية، كتجارة التاجر العالم بأخذ العشر منه إذا لم تكن تجارته لتقوية الظالم، فإنّها ليست قبيحة عقلاً بلا ريب وليست من قبيل تهيئة الاسباب، ولافرق فى نظر العقل بين الاقسام المتقدّمة فى صدر البحث.

وكذا لو كان المستند حكم العقل بدفع المنكر، فإنّ العقل لايفرّق بين وجود إرادة المعصية فعلاً وبين تجدّدها، ولابين كون الداعى توصّل الغير إلى الحرام وغيره، ولاوجود فاعل آخر وعدمه كما مرّ.

وأمّا إن كان المستند هو الاية الكريمة الناهية عن التعاون على الإثم والعدوان،

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۱: ۱۹۴ ـ ۲۰۲.

فيقع البحث في مفهوم الإعانة على الإثم عرفاً، أي في هذا العنوان التركيبي المتعلّق للنهي.

تارة في أنّه هل يعتبر في صدق الإعانة على الإثم وقوع الإثم في الخارج.

وأخرى في أنّه هل يعتبر في صدقها قصد المعين لتوصّل الفاعل إلى الحرام.

وثالثة في أنّه هل يعتبر قصد المعان عليه الحرام، أو يكفي تخيّل المعين أنّه قصده.

ورابعة في أنّه هل يعتبر علم المعين أو ظنّه بترتّب الإثم على ما يوجده.

وخامسة في أنّه هل يعتبر العلم بتوقّف الإثم على خصوص هذه المقدّمة أو لا.

أمّا الاوّل فقد يقال باعتباره، لانّ الظاهر من قوله: **لاتعاونوا على الإثم** أي على تحقّقه وهو لايصدق إلاّ معه، فإذا لم يتحقّق خارجاً وأوجد شخص بعض مقدّمات عمله لايقال: إنّه أعانه على إثمه لعدم صدوره منه، وما لايصدر منه كيف يكون ذلك إعانة على إثمه ؟

وبالجملة، الإعانة على تحقّق الإثم موقوفة على تحقّقه وإلاّ يكون من توهّم الإعانة عليه لانفسها ويكون تجرّياً لا إثماً، ولهذا لو علم بعدم تحقّقه منه لايكون إيجاد المقدّمة إعانة على الإثم بلاشبهة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدّمة إيجاد الإثم وإن لم يوجد، فمن أعطى سلّماً لسارق بقصد توصّله إلى السرقة فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بين السارق وسرقته شيء ولم تقع منه يصدق أنّ المعطي للسلّم أعانه على إيجاد سرقته وإن عجز السارق عن العمل، فلو كان تحقّق السرقة دخيلاً في الصدق فلابدّ وأن يقال: إنّ المعتبر في صدق الإعانة إيجاد المقدّمة الموصلة، أو الالتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخّر لصدق الإعانة. وكلاهما خلاف المتفاهم العرفي منها بل هما أمران عقليّان.

أويقال: لايصدق عرفاً، الإعانة على الإثم حتّى وجدت السرقة، فالفعل المأتى بـه لتوصّل الغير إلى الحرام مراعى حتّى يوجد ذو المقدّمة، وبعده يقال: إنّه أعانـه عليـه. وهو أيضاً خلاف الواقع.

أو يقال: إنّ صدق الإعانة عليها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلائـى علـى وجـود الإثـم، وبعد التخلّف يكشف عن كونها تجرّياً لا إعانة. وهو أيضاً غير صحيح لانّ الطريـق العقلائـى عليه لايتّفق إلاّ أحياناً، ومع عدم القيام أيضاً يقال: أعانه علـى إيجـاده، فمـن أعطـى جصّـاً لتعمير مسجد يقال: إنّه أعان على تعميره قبل تحقّقه بل مع عروض مانع عنه، ولهذا يصـحّ أن يقال: إنّى أعنت فلاناً على تعمير المسجد ولم يقع منه ذلک بلاشائبة تجوّز.

وإن شئت قلت: فرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر وكونه بمعنى المصدر فى صدق الإعانة، فلو كان بمعنى اسمه يعتبر فى صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر، والمقام من قبيل الثانى.

وأمّا مورد النقض أى عدم الصدق مع العلم بعدم تحقّقه منه، فعدم الصدق باعتبـار فقد قيد آخر معتبر فيه كما يأتى الكلام فيه.

لكن مع ذلک كلّه لايخلو الصدق من خفاء و المسألة من غموض وإن كان الصدق أظهر عرفاً.

وأمّا الثانى فالاقرب اعتباره، فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شـىء عبـارة عـن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنّما يصدق إذا ساعده فى توصّله إلى ذلـک الشيء، وهو يتوقّف على قصده لذلک.

فمن أراد بناء مسجد فكلّ من أوجد مقدّمة لاجل توصّله إلى ذلک المقصد يقال: ساعده عليه وأعانه على بناء المسجد.

وأمّا البائع للجصّ والاجر وسائر مـا يتوقّـف عليـه البنـاء إذا كـان بـيعهم لمقاصـدهم

وبدواعی أنفسهم، فليس واحد منهم معيناً ومساعداً على البناء ولو علموا أنّ الشراء لبنائه.

نعم، لو اختار أحدهم من بين سائر المبتاعين البانی للمسجد لتوصّله إليه، كان مساعداً بوجه، دون ما إذا يفرق بينه وبين غيره، لعدم قصده إلاّ الوصول بمقصده.

فالبزّاز البائع لمقاصده ما يجعل ستراً للكعبة ليس معيناً على البرّ والتقوى، ولا البائع للعنب بمقصد نفسه ممّن يجعله خمراً معين على الإثم ومساعد له فيه.

بل لو أوجد ما يتوقّف عليه مجاناً لغرض آخر غير توصّله إلى الموقوف لايصدق أنّه أعانه و ساعده عليه. والتشبّث ببعض الروايات والايات لنفی اعتباره مع أنّ الاستعمال فيها من قبيل الاستعارة ونحوها، فی غير محلّه.

وأمّا الصدق على إعطاء العصا والسكّين على مريد الظلم والقتل حينهما، فلعلّه لعدم التفكيک فی نظر العرف بين إعطائه فی هذا الحال وقصد توصّله إلى مقصده، ولهذا لو جهل بالواقعة لايعدّ من المعاون على الظلم، فلو أعطاه العصا لقتل حيّة واستعملها فی قتل إنسان، لايكون معيناً على قتل الإنسان. وبالجملة إنّ الصدق العرفی فی المثال المتقدّم لعدم التفكيک عرفاً، ولهذا لو اعتذر المعطی بعدم إعطائه للتوصّل إلى الظلم مع علمه بأنّه أراده، لايقبل منه.

والظاهر اعتبار ثالث القيود، فمع عدم قصد المعان عليه الإثم، لايكون الإعانة على فعله إلاّ إعانة على ما يتوهّم أنّه إثم.

وعدم اعتبار رابعها وخامسها، فمن أعصر خمراً برجاء أن يشرب منها شارب أو أعطى سكّيناً لظالم ليعمل به القتل لو احتاج إليه، يعدّ عملهما الإعانة على الإثم سيّما إذا تحقّق فی الخارج، بل لايبعد اعتبار التحقّق فی الصدق فيهما.

ثمّ إنّه على القول باعتبار القصد وتحقّق الإثم فی مفهومها، لقائل أن يقول بإلغاء القيدين حسب نظر العرف والعقلاء بالمناسبات المغروسة فی الاذهان، بأن يقال: إنّ

الشارع الأقدس أراد بالنهى عن الإعانة على الإثم والعدوان قلع مادّة الفساد، والمنع عن إشاعة الإثم والعدوان، وعليه لافرق بين قصده إلى توصّل الظالم بعمله وعدمه مع علمه بصرفه فى الإثم والعدوان، فالنهى عن الإعانة إنّما هو لحفظ غرضه الاقصى، وهو القلع المذكور، فيلغى العرف خصوصيّة قصد التوصّل.

وكذا يمكن أن يقال: إنّ الإعانة على الإثم والعدوان لما تصير عادة موجبة لتشويق العصاة على عملهم وجرأتهم على الإثم والعدوان، نهى الشارع عن إعانة من همّ بمعصية سياسةً لان يرى العامل بالمنكر نفسه وحيدةً فى العمل لامعين له فيه، والوحدة قد توجب الوحشة المؤدّية إلى الترک، كما أنّ روية المعين على عمل موجبة للجرأة، فالشارع نهى المسلمين عن تهيئة أسباب المعصية لمن أرادها لقلع مادّة الفساد وانصراف الناس عن الإثم والعدوان.

وإلى بعض ما ذكرنا أشارت رواية على بن أبى حمزة[1] عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ وفيها: «لولا أنّ بنى أميّة وجدوا لهم من يكتب ويجبى لهم الفىء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقّنا».

فتحصّل من ذلک أنّه بعد إلغاء الخصوصيّة عرفاً تستفاد من الاية حرمة تهيئة أسباب المعصية لمن همّ بها، سواء كانت التهيئة لاجل توصّله إليها أم لا، وسواء تحقّق الإثم أم لا. ويويّده حكم العقل أيضاً بقبحها، ولكن مع ذلک لايخلو إلغاء الخصوصيّة وفهم العرف من الاية ما ذكرناه من تأمّل وإن لايخلو من وجه.

اشتراء العنب للتخمير حرام نفسيّ

ثمّ إنّ هذا كلّه فى كلّى المسألة، وأمّا فى خصوص الخمر فالظاهر المتفاهم من

---

۱ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۴۷ من ابواب ما يكتسب به، ضعيفة بعلى بن ابى حمزة البطائنى.

المستفیضة الحاکیة عن لعن الخمر وغارسها وحارسها وبائعها ومشتریها... أنّ اشتراء العنب للتخمیر حرام، بل کلّ عمل یوصله إلیه حرام، لالحرمة المقدّمة، فإنّ التحقیق عدم حرمتها، ولالمبغوضیّة تلک الأُمور بعناوینها، بل الظاهر أنّ التحریم نفسیّ سیاسیّ لغایة قلع مادّة الفساد.

فإذا کان الاشتراء للتخمیرحراماً، سواء وصل المشتری إلی مقصوده أم لا، تکون الإعانة علیه حراماً لکونها إعانة علی الإثم بلا إشکال، لانّ قصد البائع وصول المشتری إلی اشترائه الحرام والفرض تحقّق الاشتراء أیضاً، فبیع العنب ممّن یعلم أنّه یجعله خمراً حرام و إعانة علی الإثم.

هذا إذا قلنا بعدم استفادة حرمة إیجاد مقدّمات تحصیل الخمر من الروایات مطلقاً سواء کان بقصده أم لا، فمن غرس العنب وعلم أنّه سیجعل خمراً، لایحرم علیه إذا لم یکن غرسه لذلک.

وأمّا إن قلنا باستفادة الحرمة مطلقاً من تلک التشدیدات والتضییقات الواردة فیها، فیکون البیع کالاشتراء حراماً لالمحض الإعانة علی التخمیر.

حال الروایات الواردة فی المقام

المقام الثانی فی حال الروایات الواردة فی المقام. وهی علی طائفتین:

إحداهما: ما یمکن توجیهها بوجه لاتنافی ما تقدّم من حکم العقل والنقل، کصحیحة البزنطی، قال سألت أبا الحسن ـ علیه السلام ـ عن بیع العصیر فیصیر خمراً قبل أن یقبض الثمن، فقال: «لو باع ثمرته ممّن یعلم أنّه یجعله حراماً لم یکن بذلک بأس، فأمّا إذا کان عصیراً فلا یباع إلاّبالنقد».[1]

---

۱ . الوسائل؛ کتاب التجارة، الباب ۵۹ من ابواب ما یکتسب به، فی سندها سهل و الأمر فیه سهل.

بأن يقال: إنّ السوال عن ثمن العصير، و الجواب أيضاً عن ثمن ما يعلم أنّه يجعل حراماً وكذا عن ثمن العصير، فلاتنافى بين نفى البأس عن ثمن العصير وبين حرمة الإعانة على الإثم المنطبق عنوانها على البيع.

نعم، فى قوله فأمّا إذا كان عصيراً، إشعار أو ظهور فى الجملة فى جواز بيع العصير ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً. لكن يمكن أن يقال: إنّ السوال لمّا لم يكن فى العصير عن ذلک ينزّل الجواب عليه، وهو إثبات البأس ولو بنحو الكراهة بالنسبة إلى بيع العصير نسية لكونه فى معرض الفساد.

وكيف كان ليس لها ظهور معتدّ به فى المنافاة لما تقدّم.

هذا مع أنّ الضمير فى قوله يجعله حراماً يرجع إلى العصيرلا إلى ثمرته، فيمكن أن يقال: إنّه نفى البأس عن بيع ثمرته ممّن يعلم أنّه يجعل العصير حراماً ولايعلم بأنّه يجعل هذه الثمرة حراماً.

وكرواية أبى بصير،[1] قال: سألت أبا عبد اللّه ـ عليه السلام ـ عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله حراماً، قال: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلابأس».

بأن يقال فيها أيضاً: إنّ السوال إنّما هو عن ثمن العصير وكذا الجواب، فلا ربط لهما بأصل المعاملة وحرمتها، مع إمكان أن يقال: إنّ لفظة «أو» للترديد فيكون الابتياع مردّداً بين كونه للحلال أو الحرام ومعه لابأس ببيعه أيضاً.

والطائفة الثانية: ما لايمكن توجيهها أو يكون بعيداً مخالفاً للظاهر كصحيحة رفاعة بن موسى،[2] قال سئل أبو عبد اللّه ـ عليه السلام ـ وأنا حاضر عن بيع العصير ممّن

---

۱ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۵۹ من ابواب ما يكتسب به، الاولى ضعيفة بعلى بن ابى حمزة و غيره.

۲ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۵۹ من ابواب ما يكتسب به، الاولى ضعيفة بعلى بن ابى حمزة و غيره.

یخمّره، قال: «ألسنا نبیع تمرنا ممّن یجعله شراباً خبیثاً ؟».

ومکاتبة ابن أذینة، قال کتبت إلی أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ أسأله عن رجل له کرم أیبیع العنب والتمر ممّن یعلم أنّه یجعله خمراً أو سکراً ؟ فقال: «إنّما باعه حلالاً فی الإبّان الذی یحل شربه أو أکله فلابأس ببیعه».[1]

ورواية أبی کهمس، وفیها: ثمّ قال: «هو ذا نحن نبیع تمرنا ممّن نعلم أنّه یصنعه خمراً».[2]

وصحیحة الحلبی، قال: سألت أبا عبداللّه ـ علیه السلام ـ عن بیع عصیر العنب ممّن یجعله حراماً، قال: «لابأس به، تبیعه حلالاً فیجعله حراماً، فأبعده اللّه وأسحقه».[3] إلی غیر ذلک.

فإنّ حملها علی وهم البائع أنّ المشتری یعمل هذا المبیع خمراً، أو احتمال أن یکون الضمیر راجعاً إلی مطلق العصیر کما احتمله الاردبیلی، بعید جدّاً، کما یظهر منه أیضاً أنّ الحمل علی خلاف الظاهر، لعدم إمکان الالتزام بها.

وهو کذلک، فإنّها مخالفة للکتاب أی ایة النهی عن التعاون علی الإثم والسنّة المستفیضة وهی الحاکیة للعن رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ الخمر وغارسها...، بالتقریب المتقدّم.

ولایصحّ القول بتقیید الایة والسنّة، لإباء العقول عن ذلک فإنّ الالتزام بحرمة التعاون علی کلّ إثم إلاّ بیع التمر والعنب الذی یشتری للتخمیر، بأن یقال: إنّ الإعانة علی غرسها وحرسها وحملها وغیر ذلک کلّها محرّمة سوی خصوص الاشتراء له، أو

---

۱ . الوسائل؛ کتاب التجارة، الباب ۵۹ من ابواب ما یکتسب به، الحدیث ۸ .

۲ . الوسائل؛ کتاب التجارة، الباب ۵۹ من ابواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

۳ . الوسائل؛ کتاب التجارة، الباب ۵۹ من ابواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

الالتزام بأنّ الإعانة على كلّ إثم حرام إلاّ على شرب الخمر الذى هو من أعظم المحرّمات، كما ترى.

وتوهّم أنّ الإعانة على الاشتراء الحرام وهو ليس من المحرّمات المهتمّ بها.

مدفوع بأنّ المفهوم من الاية ولو بموونة حكم العقل أنّ مطلق تهيئة أسباب الإثم منهى عنه، والبيع ممّن يعلم أنّه يبتاع للتخمير من مقدّمات التخمير بل الشرب المهتمّ به، مضافاً إلى أنّه يظهر من بعض الروايات أنّ الإعانة على الإثم كنفس الإثم.

كما أنّ الالتزام بعدم حرمة الإعانة على الإثم مطلقاً فراراً عن التفصيل المستبعد بل الغير الممكن، غير ممكن، إذ مقتضاه مخالفة الروايات للكتاب على نحو التباين، لما تقدّم من عدم إمكان حمل النهى فى الاية على التنزيه. وكذا لايصحّ تخصيص السنّة، فإنّ لسانها آبية عنه.[1]

* * *

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ[2]

وربّما يتوهّم إمكان استنقاذ الكليّة من الموارد الجزئية، كقوله تعالى: **حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير** فإنّ تعلّق الحرمة بذات العناوين المذكورة فيها، يدلّ على حرمة جميع الانتفاعات، فإنّها أولى فى تصحيح الدعوى. ونحوها قوله تعالى: **إنّما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...**

وكالروايات الكثيرة الدالّة على وجوب إهراق الماء المتنجّس، والمرق المتنجّس،

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۱: ۲۱۰ ـ ۲۱۹.

۲. المائدة / ۳.

وإلقاء ما حول النجس فی الدهن الجامد.

وقوله فی صحیحة الکاهلی، عبد اللّه بن یحیی، أو حسنته عن أبی عبد اللّه ـ علیه السلام ـ فی مورد قطع إلیات الغنم: «أنّ فی کتاب علی ـ علیه السلام ـ أنّ ما قطع منها میّت لاینتفع به»[1] وفیه: منع استفادة حرمة مطلق الانتفاعات فی الموارد المذکورة، فضلاً عن الإسراء إلی غیرها.

أمّا الآیتان، فلقرائن فیهما وفیما قبلهما وبعدهما، تدلّ علی أنّ المراد بتحریم العناوین، حریم أکلها.

منها ذکر لحم الخنزیر، للجزم بعدم إرادة جواز الانتفاع بغیر لحمه، وعدم الجواز فی المیتة.

ومنها عدم ذکر الکلب، لعدم کونه ممّا یتعارف أکله.

ومنها استثناء الاضطرار فی المجاعة، فإنّ المراد منه جواز أکلها فی المخمصة.

ومنها قوله تعالی، قبل الایة الثانیة: کلوا من طیّبات ما رزقناکم واشکروا للّه إن کنتم إیّاه تعبدون[2] ❊ إنّما حرّم علیکم المیتة....

وتعقیب الاولی بقوله تعالی: **یسألونک ما ذا أحلّ لهم** إلی قوله: **فکلوا ممّا أمسکن علیکم**[3] وقوله: **وطعام الّذین اُوتوا الکتاب حلّ لکم**[4] فاحتفافهما بما ذکر، یوجب ظهورهما فی إرادة الاکل، لا الانتفاعات الاخر.

مع أنّ الشائع من المنافع منها، سیّما الدم و لحم الخنزیر، هو الاکل.

---

۱. الوسائل؛ ۱۶: ۲۹۵، کتاب الصید والذبائح، الباب ۳۰ من ابواب الذبائح، الحدیث ۱.

۲. البقرة / ۱۷۲.

۳. المائدة / ۴.

۴. المائدة / ۵.

هذا مع ورود روايات يظهر منها ما ذكرناه: كرواية المفضّل بن عمر المروية عن أبی عبداللّه ـ عليه السلام ـ بطرق لايبعد حسن بعضها، قال: قلت لابی عبد اللّه ـ عليه السلام ـ لم حرّم اللّه الخمر والميتة والدم و لحم الخنزير ؟ إلى أن قال: «ولكنّه خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضّلاً» إلى أن قال: «أمّا الميتة فإنّه لايدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه، ونحل جسمه، وذهبت قوّته، وانقطع نسله، ولايموت آكل الميتة إلاّ فجأة»،[1] ثمّ ذكر مفاسد أكل الدم، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر. ويظهر منها أنّ متعلّق الحرمة فی الاية الاكل والشرب لاغير.

وقريب منها روايات أخر، يظهر منها ما ذكر.[2]

* * *

يَسْئَلُونَکَ ماذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ[3]

الكلب والخنزير، ونجاستهما فی الجملة واضحة لاتحتاج إلى تجشّم استدلال؛ وإن ذهب إلى طهارتهما مالک والزُهری وداود، على ما حكی عنهم العلاّمة فی «المنتهی».

نجاسة الكلب

ونقل فی «التذكرة» عن أبی حنيفة القول بطهارة الكلب دون الخنزير. ونسب

---

١ . الوسائل؛ ١۶: ٣٠٩، كتاب الاطعمة و الاشربة، الباب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة، الحديث ١.

٢ . المكاسب المحرمة؛ ١: ۵٣ ـ ۵۴.

٣ . المائدة / ۴.

الشیخ فی «الخلاف» إلی أبی حنیفة القول بنجاسة الکلب حکماً لاعیناً، واستدلّ علی طهارته بقوله تعالی: **فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**.

وفیه ما لایخفی من الوهن؛ ضرورة أنّها فی مقام بیان حلّیته وتذکیته، ولا إطلاق فیها من جهة اُخری، ولهذا لایجوز التمسّک بها لجواز أکله من غیر تغسیل عن دمه الخارج من موضع عضّ الکلب، وهو واضح.[1]

* * *

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاة فَاغْسلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْديَكُمْ إِلَى الْمَرافقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائط أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْديكُمْ مِنْهُ ما يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ[2]

أنّ التحقیق عدم اتصاف الطهارات الثلاث بالوجوب؛ لا نفسیّاً، ولا غیریّاً، ولا بعنوان آخر، کالنذر وشبهه:

أمّا عدم الوجوب النفسی: فلقصور الادلّة عن إثباته؛ لانّ الظاهر من کلّ ما ورد فیها ـ من الاوامر وغیرها ـ هو الإرشاد إلی الشرطیّة؛ لانّ الاوامر المتعلّقة بالاجزاء وغیرها من متعلّقات المرکّبات، لا ظهور لها فی المولویّة بحسب فهم العرف، فقوله تعالی: **إِذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**... إلی آخره، لایدلّ إلاّ علی أنّ تلک الماهیات أو أثرها شرط للصلاة، والاوامر المتعلّقة بها للإرشاد إلی

---

۱. کتاب الطهارة؛ ۳: ۲۱۵ ـ ۲۱۶.

۲. المائدة / ۶.

الشرطيّـة.

لا أقول باستعمال الهيئـة فـي غيـر مـا وضـعت لـه، فـإنّ التحقيـق أنّ هيئـة الامر الموضوعـة لنفس البعث والإغـراء، اسـتعملت فـي مثـل المقـام فيمـا وُضـعت لـه، لكنّ البعث لداعي إفادة الشرطيـة. كمـا أنّ النهـي فـي مثـل المقـام ـ كقولـه: «لا تصلِّ في وبَر ما لا يُؤكل لحمـه» ـ استعمل فـي الزجـر، لكـن لإفـادة مانعيتـه للصلاة.[1]

* * *

أمر تعالى شأنـه بالوضوء أوّلاً، ومع فرض الجنابـة بالغسل؛ لظهور قولـه: **فَاطَّهَّرُوا** ـ بعد قولـه: **فَاغْسِلُوا** وقبل فرض العجز عن الماء ـ فـي التطهيـر بـالمـاء، وإطلاقهـا يقتضي مطلوبيّتهما مطلقاً واقتضاءهما كذلك حتّى في فرض العجز والفقدان.

وليس لاحد أن يقول: إنّ عدم ذكر قيد الوجدان لحصولـه غالباً ونُـدرة فقدانـه، فإنّ نُدرة فقدانـه في تلك الازمان والاسفار ممنوعـة. ولو سُلّم نُدرتـه لكـنّ العجـز المطلق ـ المستفاد من الايـة بذكر المرض وإلغاء الخصوصيّـة بـالنسبـة إلـى سـائر الاعذار، كما يأتي بيانـه ـ ليس بنادر. كمـا أنّ كونهـا بصـدد بيـان كيفيـة الوضـوء، لاينافي الإطلاق من جهـة اُخرى، فالايـة الشريفـة بصـدد بيـان تكليـف صـنوف المكلّفين من الواجد والفاقد والجنب وغيره.

وقولـه تعالى: **فَلَمْ تَجِدُوا** لايصلح لتقييـد الصـدر؛ بحيـث صـار معنونـاً بعنـوان «الواجد» فيكون العنوانان عِدْلين كـ«الحاضر» و«المسافر»:

---

١ . كتاب الطهارة؛ ٢: ٨ .

أمّا أوّلاً: فلانّ العرف یفهم من عنوان «الفاقد» و«عدم الوجدان» ـ ونظیرهما من العناوین الاضطراریّة ـ أنّ الحکم المتعلّق به إنّما هو فی فرض الاضطرار والعجز عن المطلوب الاصلی، وفی مثله لایکون التکلیفان فی عَرْض واحد علی عنوانین.

وأمّا ثانیاً: فلانّ جعل المرضی قرین المسافر، دلیل علی أنّ الحکم کما فی المرضی اضطراری إلجائی، کذلک فی سائر الاصناف.

وأمّا ثالثاً: فلانّ التذییل بقوله: **مَا یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ** ـ الظاهر عرفاً فی کونه مربوطاً بالتیمّم فی حال المرض والسفر، وأنّ الامر بالتیمّم لاجل التسهیل ورفع الحرج؛ فإنّ الامرَ للمرضی بالطهارة المائیة وللمسافر بتحصیل الماء کیفما اتّفق حرجیٌّ، وما یرید اللّه ذلک ـ یدلّ علی أنّ التیمّم سوّغ لاجل التسهیل، ورفع الوضوء والغسل للحرج، ولایکون ذلک إلاّ مع تحقّق الاقتضاء، فیفهم منه أنّ التکلیف الاوّلی الاصلی هو الطهارة المائیة، وله اقتضاء حتّی فی صورة العجز، فلایجوز تحصیل العجز، ویجب علیه تحصیل المائیة حتّی الإمکان مع عدم الوصول إلی حدّ الحرج.[1]

❊ ❊ ❊

إنّ قوله: **وإنْ کُنْتُمْ مَرْضَی**[2] لایتفاهم منه عرفاً أنّ للمرض موضوعیّة واستقلالاً فی تشریع التیمّم؛ بحیث یکون الحکم دائراً مدار عنوانه، بل الظاهر منه هو المرض الذی یکون عذراً عند العقلاء من استعمال الماء، ویکون الغسل والوضوء منافیاً له، ومضرّاً بحال المریض، دون ما لایضرّه، فضلاً عمّا إذا کان نافعاً.

---

۱. کتاب الطهارة؛ ۲: ۱۳ ـ ۱۴.

۲. النساء / ۴۳.

ويمكن أن يقال: إنّ العرف كما يقيّد المرض بذلک، كذلک يُلغي خصوصيّة عنوان «المريض» ويفهم منه أنّ الميزان هو العذر عن استعماله ولو لم يكن عذره المرض، كالذى يكون كسيراً أو به جرح وقرح يكون استعماله مضراً بحاله، فالمفهوم من الاية تشريع التيمّم للمعذور عن استعمال الماء لمرض وشبهه.

وكذا لايرى العرف خصوصيّة للسفر وموضوعيّة له، بل يرى أنّ ذكره لاجل كون الابتلاء بالفقدان فيه غالباً، خصوصاً في الاسفار التى فى تلک الازمنة والامكنة.

فما عن أبى حنيفة: «من أنّ الفقدان فى السفر يوجب التيمّم، لا فى الحضر» ليس بشىء.

كما لايرى خصوصيّة للمجىء من الغائط أو لمس النساء، بل يرى أنّ الميزان حصول الحدث الاصغر أو الاكبر.

كما أنّ المراد من عدم الوجدان ـ الذى هو قيد لقوله: **عَلَى سَفَرٍ** ـ هو الوجدان بنحو يمكن معه الوضوء، فيشمل عدم الوصلة، ككونه فى بئر أو محفظة لايتيسّر الوصول إليه، وكذا يشمل ما إذا كان الماء قليلاً لايفى بالاحتياج، فلايكون وجدانه بعنوانه موضوعاً للحكم، بل هو عنوان طريقىّ إلى تيسّر استعماله، أو كناية عنه، فلو وجد الماء، لكن لايكون تحت سلطته ـ بحيث جاز استعماله شرعاً وعقلاً ـ لا يُعدّ واجداً.

وقوله: **ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ** بناءً على ما تقدّم من كونه مربوطاً بقوله: **إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلَى سَفَرٍ**[1] ويكون بياناً لنكتة تشريع التيمّم، يدلّ على أنّه كلّما كان الوضوء والغسل حرجيّاً ـ سواء كان الحرج فى نفسهما، أو

---

١. النساء / ٤٣.

مقدّماتهما ـ یتبـدّلان بـالتـیمّم، فیکـون المتفـاهم مـن الایـــة صـدراً وذیـلاً بإلغـاء الخصوصیّات عرفاً ومناسبات الحکم والموضوع، أنّ التیمّم طهور اضـطراریّ مشـروع عند کلّ عذر شرعیّ أو عقلیّ، ولو فرض عدم استفادة بعض الموارد منهـا، لکـن بعـد العلم بعدم سـقوط الصـلاة بحـال، وأن «لا صـلاة إلاّ بطهـور» ، وأنّ «التـیمّم أحـد الطهورین» ، لایبقی إشکال فی توسعـة نطاق شرعـه لکلّ الاعذار.

هذا مع أنّ الحکم مستفاد من التدبّر فی مجموع روایات الباب، فراجع.

وکیف کان: لابدّ من التعرّض لبعض أسباب العذر تفصیلاً، وهو اُمور:

السبب الاوّل

عـدم المـــاء

ولا إشکال نصّاً وفتوی فی کونـه من المسوّغات؛ من غیر فرق عندنا بین السـفر والحضر، کان السفر طویلاً أو قصیراً. وما عن السیّد لیس خلافاً فی هذه المسألـة، بل فی مسألـة الإجزاء.

نعم، خالف فی ذلک أبو حنیفـة وأحمد ـ فی إحدی الروایتین ـ وزُفر علـی مـا حُکی عنـه، فقالوا: «إنّ الحاضر العادم الماء لایصلّی» بل عن زُفر: «لایصـلّی قـولاً واحداً» ، ولا اعتداد بخلافهم، ویردّهم ظاهر الایـة ، کما عرفت .

وجوب الفحص عن الماء

کما لا إشکال فی وجوب الطلب والفحص عن الماء فی الجملـة، وحُکِی الإجماع علیـه عن «الخلاف» و«الغنیـة» و«المنتهی» و«التذکرة» و«جامع المقاصد» و«إرشاد الجعفریـة» و«التنقیح» و«المدارک» و«المفاتیح» وظاهر «المعتبر» بل عن «السرائر» دعوی تواتر الاخبار بـه .

ويدلّ عليه إطلاق الاية الشريفة؛ لما عرفت من أنّ الظاهر منها أنّ التكليف بالصلاة مع المائية، غير مقيّد بحال الاختيار، بل مطلق، وأنّ التعليق على عنوان اضطرارىّ ــ هو عدم وجدان الماء ــ ظاهر عرفاً فى أنّ الترابية طهارة اضطرارية سوّغها الاضطرار والإلجاء، مع بقاء المطلوبيّة المطلقة فى المائية على حالها، ومعه يجب عقلاً الفحص والطلب فى تحصيل المطلوب المطلق إلى زمان اليأس، أو حصول عذر آخر. وليس الشكّ فى العذر عذراً عند العقلاء، نظير الشكّ فى القدرة فى الاعذار العقليّة.

بل الظاهر من الاية أنّ تعليق التيمّم على عدم الوجدان، ليس لاجل تحديد موضع المائية فقط، بل لمّا كان حكم العقل مع فقد الماء، هو سقوط الصلاة ــ لعدم القدرة عليها مع المائية ــ أفادت الاية الكريمة مطلوبيتها مع الترابية، وعدم سقوط أمرها بمجرّد العجز عن المائية، وأنّ الترابية مصداق اضطرارى يجب عند فقدان الماء، فحينئذٍ يحكم العقل بوجوب الطلب إلى حدّ اليأس وإحراز العذر.

بل يمكن استفادة لزوم الطلب من قوله تعالى: **فَلَمْ تَجِدُوا** فإنّ الظاهر منه عدم الوجدان بعد الفحص والطلب، كما يظهر بالتأمّل فى صيغ الماضى والمضارع منه ومن مرادفاته فى الفارسية. ولايلزم أن يكون المتفاهم من جميع الصيغ ـ حتّى اسم الفاعل والمفعول ـ كذلك، فلاينتقض بـ«الواجد» و«الموجود» فإنّه قد يدلّ بعض المشتقّات ـ ولو انصرافاً ـ على معنىً لايفهم من الاخر، كـ«الماء الجارى» حيث يدلّ على الجريان من مبدأ نابع، بخلاف «جرى الماء» لصدقه على ما جرى من الكوز.

والعمدة فى وجوب الطلب هو ما ذُكر.[1]

***

۱. كتاب الطهارة؛ ۲: ۲۶ ــ ۳۱.

لا شبهة فى أنّ المتفاهم عرفاً من الاية الكريمة ــ ولو بسبب مناسبة الحكم والموضوع وما هو مرتكز فى الذهن ـ أنّ المراد بعدم الوجدان هو عدم وجدان ما يمكن أن يستعمل فى الوضوء والغسل. بل هو الظاهر من قوله: **فَلَمْ تَجِدُوا** بعد قوله: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا**... إلى آخره **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**.

فعدم الوجدان أعمّ من عدم الوجود واقعاً، ومن الوجود مع عدم العثور؛ وعدم التقصير فى الفحص بالمقدار المأثور، فلا يكون الموضوع فى تشريع التيمّم عدم الماء فقط، ولا يكون عنوان «عدم الوجدان» معتبراً فيه حتّى يقال: لازم الاوّل بطلان التيمّم لو كان الماء موجوداً واقعاً؛ مع عدم العثور عليه ولو بعد الفحص الكامل، ولازم الثانى عدم الصحّة حتّى مع العلم بعدم الماء، وحتّى مع موافقته للواقع، بل لابدّ له من الضرب فى الارض بالمقدار المأثور حتّى يصير الفقدان وجدانيّاً؛ للفرق بين العلم بالعدم وعدم الوجدان.

فإنّ الاحتمالين خلاف المتفاهم العرفى، فإنّ الطلب المتفاهم من قوله: **فَلَمْ تَجِدُوا** لاجل تحقّق موضوع تشريع التيمّم؛ وهو عدم الماء الذى يمكن عقلاً وشرعاً استعماله فى الطهارة، فإذا علم بعدم وجوده علم بتحقّقه، فلا وجه بعدُ للطلب، كما أنّه لو طلب الغلوة أو الغلوتين ولم يجد يتحقّق الموضوع؛ وهو عدم الماء الذى يمكن له استعماله خارجاً؛ للعجز عن استعمال ما لايعثر عليه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ عدم الماء الكذائى موضوع لشرع التيمّم، فإذا تفحّص قبل الوقت أو فى الوقت، وعلم بعدم الماء، يستصحب إلى زمان قيام الامارة على وجوده، وهو يحرز ما هو موضوع؛ من غير فرق بين قبل الوقت وبعده، بل ولا بين الارتحال من مكان الطلب والعود إليه وبين عدمه، ومن غير فرق بين صلاة واحدة وصلوات

عديدة. فما عن المحقّق في «المعتبر» والعلاّمة والشهيد من عدم الاعتداد بالطلب قبل الوقت، بل يجب إعادته، إلاّ أن يعلم استمرار العدم الاوّل ، فغير وجيه.[۱]

***

وأمّا الاية فلايدلّ ذيلها ـ أي قوله: **فَلَمْ تَجِدُوا** ـ على وجوب الطلب، بل يدلّ على شرطيّة عدم الوجدان لشرع التيمّم. نعم هو ظاهر في عدم الوجدان في الوقت، وقد عرفت أنّ الموضوع عدم الماء في الوقت، وهو يحرز بالاستصحاب، ويكون الاصل حاكماً على الاية، ومحقّقاً لموضوع وجوب التيمّم ومشروعيّته، فلا دليل على وجوب الطلب بنحو يقدّم على الاستصحاب وهو حاكم أو وارد على حكم العقل.[۲]

***

فلو كان الماء غير موجود في محلّ الطلب، أو كان بوجه لايهتدي إليه لو طلبه، صحّ تيمّمه وصلاته:

أمّا إذا كان بحيث لم يوجد إلى آخر الوقت، فظاهر بما مرّ.

وأمّا إذا حدث بعد الصلاة فلإطلاق الاية؛ فإنّ الظاهر من صدرها أنّه إذا قام المكلّف إلى الصلاة، يجب عليه الوضوء أو الغسل ولو في سعة الوقت، ومقتضى عطف المرضى والمسافر الفاقد عليه، جوازُ التيمّم في السعة، وبعدما علم أنّ المراد بعدم الوجدان عدم الاهتداء إلى ما يمكن استعماله، تمّت الدلالة على صحّة التيمّم

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۴۲ ـ ۴۳.

۲ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۴۴.

والصلاة؛ لتحقّق الموضوع، وظهور الایة فی الإجزاء.

ویمکن الاستدلال علی المطلوب بما دلّ علی عدم وجوب الإعادة لو وجد بعد الصلاة مع بقاء الوقت، کصحیحة زرارة قال: قلت لابی جعفر ـ علیه السلام ـ : فإن أصاب الماء وقد صلّی بتیمّم وهو فی وقت؟ قال: «تمّت صلاته، ولا إعادة علیه» ومثلها غیرها.

وهی وإن کانت فی مقام بیان حکم آخر، لکن یستفاد منها أنّ من کان تکلیفه التیمّم فصلّی بتیمّم، لا إعادة علیه وإن وجد الماء فی الوقت.

ولو أخلّ بالطلب حتّی ضاق الوقت تیمّم وصلّی ولا قضاء علیه، وعن «المدارک»: «أنّه المشهور» وعن «الروض» نسبته إلی فتوی الاصحاب، وفی «الجواهر»: «أنّه الاظهرالاشهر».

ویمکن استفادته من الایة بمناسبات مغروسة فی الاذهان؛ بأن یقال: إنّ المراد من «عدم وجدان الماء» عدم وجدان ما یمکن استعماله مع حفظ الوقت، وإلاّ فلو لم تلاحظ مصلحة الوقت، أو کانت مصلحة المائیة مقدّمة علی مصلحته، لم یشرع التیمّم مع عدم الوجدان؛ ضرورة أنّ عدمه لم یستمرّ إلی آخر العمر، فإیجاب التیمّم مع الفقد لاجل عدم فوت الصلاة وحفظ مصلحة الوقت، فالمراد بـ«عدم الوجدان» عدم وجدان ما یغتسل ویتوضّأ به فی الوقت، ومع الضیق یکون فاقداً للماء الکذائی وإن کان واجداً للطبیعة، والظاهر من تعلیق الحکم علیه أنّه تمام الموضوع للتبدیل من غیر دخالة شیء آخر.

ودعوی الانصراف إلی ما لایکون سببه المکلّف عصیاناً ، فی غیر محلّها؛ لانّ الظاهر منها أنّ الترابیة مع فقد الماء طهور قائمة مقام المائیة؛ من غیر دخالة لاسباب الفقد فیه. بل المناسبات المغروسة فی الذهن، توجب إلغاء بعض القیود لو کان فی

الكلام، ومعه لا معنى لدعوى الانصراف.[1]

* * *

الظاهر من الاية الكريمة ـ كما مرّ ـ عدم وجدان ما يمكن معه الوضوء أو الغسل ، فعدم الماء بمقدار الكفاية كعدمه المطلق؛ لعدم تبعّض الطهارة وعدم تلفيقها من الماء والتراب.

فما يقال: «من استعمال ما وجد فى بعض الاعضاء والتيمّم» غير وجيه مخالف لظاهر الاية، ولما ورد من وجوب التيمّم على الجنب مع وجدان الماء بقدر الوضوء، كصحيحة الحلبى: أنّه سأل أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة ، أيتوضّأ بالماء أو يتيمّم؟ قال: «لا بل يتيمّم؛ ألا ترى أنّه إنّما جعل عليه نصف الوضوء؟!».

ومثلها رواية الحسين بن أبى العلاء، إلاّ أنّ فى آخرها بدل «نصف الوضوء»: «نصف الطهور»[2] وصحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما : فى رجل أجنب فى سفر ومعه ماء قدر ما يتوضّأ به، قال: «يتيمّم ولايتوضّأ».[3]

ومن هنا يظهر: أنّ التمسّك بمثل قاعدة «الميسور...» فى غسل ما يمكن أن يُغسل ليس فى محلّه، بعد تسليم جريانها فى مثل المقام.[4]

* * *

---

١ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۴۶ ـ ۴۸.

۲. الوسائل؛ كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ۲۴، الحديث ۳ ـ ۴.

۳. الوسائل؛ كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ۲۴، الحديث ۳ ـ ۴.

۴ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۵۲.

السبب الثانی

عدم الوصلة إلی الماء

وهو قد یکون للتعذّر العقلی أو العادی، کما لو کان فی بئر لایمکنه إخراجه والوصول إلیه بوجه، أو کان فی محلّ لایمکنه الوصول إلیه لکبر ونحوه، ومنه عدم الثمن لشرائه، وهذا ممّا لا إشکال فی التبدیل به؛ لما عرفت من استفادته من الایة بالبیان المتقدّم.

وقد یکون الوصول إلیه حرجیّاً، کما لو کان فی بئر یمکنه الوصول إلیه مع الحرج والعسر، ویدلّ علی التبدیل فیه أدلّة نفی الحرج.

وقد یقال: «إنّ الظاهر من نفی الحرج فی الدین أنّ أحکام الدین سهلة غیر حرجیة، فإذا لزم من الوضوء أو الغسل أو نحوهما حرج یرفع بدلیله، وأمّا إذا کان الحرج فی المقدّمات فلا؛ لانّ المقدّمات لیست من الدین، ووجوبها عقلیّ لا شرعیّ، فما هو من الدین ـ کالوضوء فی المقام ـ لیس حرجیاً، وما فیه الحرج لیس مجعولاً، ولا من الدین» .

وفیه: أنّ المتفاهم من آیة نفی الحرج ـ بمناسبة کونه تعالی فی مقام الامتنان ـ أنّه تعالی لم یجعل تکلیفاً ینشأ من قِبله الحرج؛ کان فی نفس المکلّف به أو مقدّماته أو نتائجه.

ویؤیّد ما ذکرنا بل یدلّ علیه استشهاد أبیعبداللّه ـ علیه السلام ـ فی روایة عبدالاعلی الصحیحة ـ علی الاصحّ ـ بالایة الکریمة، قال: قلت لابی عبداللّه ـ علیه السلام ـ : عثرت فانقطع ظفری، فجعلت علی إصبعی مرارة، فکیف أصنع بالوضوء؟ قال: «یعرف هذا وأشباهه من کتاب اللّه عزّوجلّ؛ قال اللّه تعالی: **مَا جَعَلَ**

عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه».[1]

فإنّ الحرج ليس فى مسح الإصبع برطوبة اليد، بل فى مقدّماته من نزع الخرقة ورفع المرارة.

هذا مضافاً إلى إمكان استفادته من ذيل آية التيمّم، قال تعالى: **وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أوْ على سَفَرٍ... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً**... إلى أن قال: **مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ** فإنّ الظاهر ارتباط هذه الجملة بالمريض والمسافر، ولا وجه لاختصاصها بالاول، فتكون حرجية الوضوء بالنسبة إلى المسافر الفاقد فى مقدّمات تحصيل الماء، كالتخلّف عن الرفقة وغيره، فيستفاد منها أعمّية الحرج من كونه فى الطبيعة المأمور بها.[2]

* * *

السبب الثالث

كون الاستعمال حرجيّاً ولو لم يخف الضرر

كالبرد الشديد الذى يكون التوضّى والاغتسال معه ذا مشقّة، ويعدّ التكليف معه حرجياً، أو كان فى استعمال الماء ضرر موجب للهلاک، أو عيب، أو حدوث مرض، أو شدّته، أو طول مدّته، أو صعوبة علاجه، أو عدم بُرئه، أو خاف على نفسه ممّا ذكر وأمثاله من الامراض المعتدّ بها؛ حتّى مثل الشَّين الذى يعلو البشرة من الخشونة المشوّهة للخلقة ممّا يعتنى به العقلاء، ولا عبرة باليسير غير المعتنى به ممّا لايعدّ ضرراً ولا حرجاً ولا مرضاً.

---

۱. الوسائل؛ كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۳۹، الحديث ۵.

۲. كتاب الطهارة؛ ۲: ۵۶ ـ ۵۸.

وتدلّ على ذلک کلّه الایة الکریمة: **وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ**... إلى قوله تعالى: **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**.

فإنّ عنوان «المرض» وإن کان صادقاً على مطلقه؛ حتّى ما لایکون استعمال الماء منافیاً له أو مضرّاً به، لکن المناسبة بین الحکم والموضوع وذکر المرض عقیب وجوب المائیة، توجب الانصراف إلى ما تکون المائیة منافیة لمرضه ومضرّة به. کما یستفاد منه التبدیل إذا أضرّته المائیة ولو لم یندرج تحت عنوان «المرض» کما لو کان به قرح أو جرح، فإنّهما لایعدّان مرضاً عرفاً، فإنّه عبارة عن اختلال مزاجی، کالحمّى والسلّ وغیرهما. کما أنّ الظاهر أنّ الرمد وبعض الاوجاع أیضاً لایعدّ مرضاً عرفاً.

وکیف کان: یستفاد حکم جمیع ما ذُکر من ذکر المرض فی ذیل الوضوء والغسل؛ بمناسبة الحکم والموضوع.

هذا مع قطع النظر عن قوله: **مَا يُرِيدُ اللَّهُ**... إلى آخره، وإلاّ یکون الحکم أوضح، فتدلّ الایة ـ صدراً وذیلاً ـ على التبدیل فی مطلق ما ینافیه المائیة ومطلق الحرج ولو کان مأموناً من المرض، بل یکون فی نفس الوضوء لاجل البرد حرج. وتدلّ علیه آیة عدم جعل الحرج فی الدین أیضاً.

نعم، تنصرف الادلّة عن الیسیر غیر المعتنى به، کما أشرنا إلیه، ولعلّ مراد المحقّق؛ وغیره من المرض الشدید ، هو مقابل الیسیر المذکور، ولا أظنّ أن یکون مرادهم اعتبار الشدّة احترازاً عن أوّل مراتب الحمّى مثلاً ولو کان الغسل معه مضرّاً به.

سقوط المائیة مع خوف حدوث الأمراض مثلاً

ثمّ إنّه یستفاد من ذیل الایة رفع المائیة مع خوف المذکورات، فإنّ التکلیف بها

مع الخوف ضيق وحرج وتشديد على المكلّف، فيعدّ التكليف مع خوف الهلاك أو حدوث العيوب والامراض تضييقاً وتحريجاً عليه، ومخالفاً لقوله: **ما يُرِيدُ اللّه**... إلى آخره.

وتدلّ على ما ذكر ـ مضافاً إلى الاية والإجماع المتكرّر فى ألسنتهم ـ روايات مستفيضة لو لم تكن متواترة.[١]

* * *

قد يقال باستفادة كون كلّ عذر شرعىّ أو عقلىّ موجباً للتيمّم من الاية الكريمة ؛ بدعوى: أنّ الظاهر من ذكر عدم الوجدان عقيب الامر بالوضوء والغسل، عدم وجدان ما يستعمل فى الطهور بلا محذور مطلقاً؛ ألا ترى أنّه لو وجد أقلّ من الوضوء، أو كان الماء للغير، لاينقدح فى الذهن صدق وجدانه وعدم صحّة التيمّم معه، فيظهر منه أنّ الموضوع هو الوجدان من غير محذور.

وفيه: أنّه لا ريب فى أنّ الظاهر من الاية ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ هو وجدان ما يمكن استعماله فى الطهارة كما مرّ ، ففى صورة كون الماء غير وافٍ يتيمّم، كما أنّه لو كان الماء للغير يصدق عدم الوجدان عرفاً، فإنّه غير واجد لمال الغير، كما أنّه يستفاد حكم عدم إمكان التوصّل إليه من الاية كما مرّ ، لكن إلحاق كلّ محذور شرعىّ به غير ظاهر؛ فإنّ الوجدان صادق بلا شبهة مع وجوده فى آنية الذهب والفضّة، أو كان فى التوصّل إليه وفى طريقه محذور شرعىّ، فعدم الوجدان وإن عمّ ما تقدّم، لكنّه لايعمّ لمثل المحذور الشرعى، وليس فى الاية الكريمة

١ . كتاب الطهارة،٢: ٦٤ ـ ٦٦.

ـصدراً وذيلاً ـ ما يدلّ على ذلک ولو بالارتکاز العرفى والمناسبات. وبالجملة: إنّ عدم الوجدان هو العرفى منه، کما فى جميع الموضوعات المتعلّقة للاحکام، وهو صادق مع ما تقدّم، دون مطلق المحذور الشرعى. وقياس سائرالمحاذير بمثل التصرّف فى مال الغير ـ أى غصب مائه ـ فى غير محلّه؛ لصدق عدم الوجدان عرفاً مع کونه للغير، لا لاجل حکم الشارع بالحرمة، بل لحکم العقلاء بأنّ الإنسان لم يکن واجداً لمال غيره، وأمّا إذا کان الماء له والانية من الذهب أو من مال الغير، فلا شبهة فى صدق الوجدان، وعدم إشعار فى الاية بالإلحاق.[1]

❊ ❊ ❊

فقد يلزم من الطهارة المائية فوت جميع الوقت، وقد يلزم فوت بعضه.

وعلى الثانى: قد تدرک رکعة من الوقت، وقد لا تدرک.

وعلى أىّ تقدير: قد يدرک مع التيمّم جميع الوقت، وقد يدرک بعضه بمقدار رکعة أو أقلّ أو أکثر، لکن يکون الإدراک معه أکثر من الإدراک مع المائية.

حکم إدراک جميع الوقت مع الترابية وعدم إدراک شىء منه مع المائية

وکيف کان: فعن «المعتبر» و«جامع المقاصد» و«کشف اللثام» و«المدارک» عدم مشروعية التيمّم لضيق الوقت؛ لاشتراط الصلاة بالطهارة المائية، وعدم ثبوت مسوّغية ضيق الوقت للتيمّم؛ لتعليقه على عدم الوجدان، والمکلّف واجد للماء متمکّن من استعماله، غاية الامر أنّ الوقت لايتسع له .

وعن «المنتهى» و«التذکرة» و«المختلف» و«الروضة» وغيرها مشروعيّته، بل عن

---

١ . کتاب الطهارة: ۲: ۷۹ ـ ۸۰.

«الرياض»: «أنّـه الاشهر» واختاره صاحب «الجواهر» وغيره ممّن تأخّر عنـــه مـن المحقّقين .

وهو الاقوى؛ للايـة الكريمـة، فإنّ الظاهر منها ـ بعد تعليق الطلب المطلق فى صدرها على الوضوء والغسل، وتعليق الترابية علـى بعـض العنـاوين العجزيـــة؛ أى المـرض والفقدان ـ أنّ التنزّل إلى المصداق الاضطرارى ورفع اليد عن المطلوب المطلـق، إنّمـا هو لإلجاء المكلّف إلى إتيان الصلاة فى الوقت، فيكون حفظ مصلحـة الوقت، موجبـاً لإلجاء المكلّف إلى إتيان الصلاة فيـه كائنـة ما كانت، وهذا الإلجاء والاضطرار صـار سبباً لعجز المكلّف عن المائيـة وتشريع الترابية لـــه، فلـولا حفـظ الوقـت لـم يكـن مضطرّاً، ولا معنى لقبول الفرد الاضطرارى وترک المصلحـة المطلقـة، فحينئذٍ يسـتفيد العرف والعقلاء من الايـة ـ بلا إشكال ـ أنّ مصلحـة الترابيـة المتروكـة لحفظ الوقت لا تدفع مصلحـة الوقت، ولا تصير سبباً لترک الصلاة فى وقتها المضروب لها.

وبالجملـة: إذا صارت أهمّيـة الوقت موجبـة لرفع اليد عـن مصلحـــة المائيـــة، كيف يمكن مصادمـة المائيـة مع مصلحتـه؟!

ولا مجال لتوهّم: أنّ فقدان الماء صار موجباً لحدوث مصلحـــة فـى الصـلاة مـع الترابيـة؛ لانّ ذلک خلاف ظاهر الادلّـة آيـة وروايـة، فإنّ الظاهر منهـا أنّ الترابيـــة مرتبـة ناقصـة، كما عبّر عنها فى الروايات بـ« نصف الطهور» ففـى روايـــة ابـن أبـى يعفور عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ: «ألا ترى أنّـه إنّما جعـل عليـــه نصـف الطهـور!» ومثلها روايـة الحسين بن أبى العلاء، وإن احتمل أن يكون المراد بهما نصف الوضوء، كما فى صحيحـة الحلبى فيكون المقصود المسح على بعض الوجـه واليد، لكن لاينافى ذلـک فهـم قصور الترابيـة عن المائيـة، بل قد عرفت سابقاً دلالـة الايـة عليـه .

وبالجملـة: لا قصور فى دلالـة الادلّـة على أنّ الوجدان المنافى لـدرک الوقـت،

یعدّ من عدم الوجدان ومن عدم مزاحمة المائیة للوقت.

هذا مضافاً إلی أنّ الفحص عن موارد الاعذار، وأنّ الشارع لم یرفع الید عن الصلاة فی وقتها لاجل عذر من الاعذار، ویکون التخلّف عنه فی غایة القلّة، یوجب الاطمئنان ـ بل العلم ـ بأنّ للوقت أهمّیة لایزاحمها شیء من الاعذار.

بل یشعر بذلک تسمیة ترک الإتیان فی الوقت بـ«الفوت» دون فقدان غیره من الاجزاء والشرائط، فالاتی بها بعد الوقت جامعة لسائر ما یعتبر فیها فاتت منه، والاتی بها فیه مع فقد جلّ الاجزاء والشرائط لم تفت منه.

بل الناظر فیما ورد فی تارک الصلاة، و«أنّ من ترکها متعمّداً فهو کافر» أو «برئت منه ذمّة الإسلام» و«أنّ ترکها أعظم من سائر الکبائر» یری أنّ المراد من ترکها عدم إتیانها فی وقتها إلی غیر ذلک ممّا یستنبط منها أنّ الصلاة لا تترک بحال.[1]

* * *

وأمّا دلیل نفی الحرج، فقد یمکن أن یقال بصدقه فیما إذا خاف علی نفسه من أیّ منشأ کان، فیکون التکلیف بالوضوء حرجیاً علی المکلّف المعتقد ـ ولو خطأً ـ معرضیّة المحلّ للخطر.

لکنّه أیضاً مشکل؛ لانّ الظاهر الاولی من دلیل نفی الحرج، عدم جعل الحرج فی الدین؛ أی الاحکام المجعولة فیه، وغایة ما یمکن الاستفادة منه ـ بالتقریب المتقدّم فی ذیل آیة التیمّم ـ أنّ ما یلزم منه الحرج والمشقّة ـ سواء کان فی مقدّماته، کتحصیل الماء للوضوء، أو ما یترتّب علیه، کأن لزم من التکلیف به عطش

---

۱. کتاب الطهارة؛ ۲: ۸۵ ـ ۸۷.

فی المستقبل ـ فهو أیضاً غیر مجعول، وأمّا الحرج الحاصل من تخیّل باطل أو تخیّل الحرج، کما لو تخیّل المرض مع عدمه، أو البرد فی مکان حارّ، فلیس مشمولاً للادلّة؛ لعدم الحرج فی الدین ولا من قبله واقعاً. ولایمکن إلغاء الخصوصیّة بالنسبة إلی ما یلزم من اعتقاد باطل.[1]

* * *

قد اشتهر بینهم حتّی صار کالاُصول المسلّمة: «أنّ أدلّة الحرج لمکان ورودها فی مقام الامتنان وبیان توسعة الدین، لا تدلّ إلاّ علی نفی الوجوب، ولایستفاد منها عدم الجواز» فالتیمّم فیما نحن فیه إذا ثبت تشریعه بدلیل نفی الحرج، رخصة لا عزیمة، فلو تحمّل المکلّف المشقّة الرافعة للتکلیف، وتوضّأ واغتسل، لم یرتکب محذوراً، وصحّت طهارته، ولا توجب حکومةُ أدلّة الحرج علی الادلّة الاوّلیة وتخصیصُها بغیر مورد الحرج، بطلانَ العبادة ولو قلنا بعدم بقاء الجواز؛ لانّ غایة ذلک عدم بقاء الحکم الشرعی علی جواز المائیة؛ لکن لایقتضی ذلک رفع مقتضی الطلب ومحبوبیة الفعل، وهو یکفی فی صحّة العبادة، کما قُرّر فی مبحث الضدّ فهاهنا مقامان من البحث:

أحدهما: أنّ المستفاد من الادلّة هل هو السقوط علی نحو العزیمة، أو الرخصة؟

وثانیهما: أنّه لو خالف وأتی بما فیه الحرج بطلت عبادته أولا؟ ولا ملازمة بینهما، کما سیأتی فی الامر الرابع البحث عنه وعن المقام الثانی .

أمّا المقام الاوّل: فغایة ما یدّعی عدم دلالة قوله: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ**

---

۱ . کتاب الطهارة، ۲: ۹۷ ـ ۹۸.

حَرَجٍ[1] علی کون الرفع علی وجه العزیمة، وأمّا الدلالة علی کونه علی وجه الرخصة فلا، فلو دلّ دلیل علی کونه علی وجه العزیمة لایعارضه ذلک.

ویمکن استفادة العزیمة من قوله تعالی: **وَمَنْ کَانَ مَرِیضاً أوْ عَلَی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أیَّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ**.[2]

فإنّ اللّه تعالی إذا أراد بنا الیُسر فی أحکامه، لایجوز علینا مخالفة إرادته بإیقاع العُسر علی أنفسنا، فکما أنّه لو أراد منّا شیئاً لایجوز لنا التخلّف عن إرادته تعالی، کذلک لو أراد فی حقّنا شیئاً لایجوز التخلّف عنها، خصوصاً مع وقوعه فی ذیل قوله: **وَمَنْ کَانَ مَرِیضاً أوْ عَلَی سَفَرٍ** حیث یکون الصوم علی المسافر بل المریض الذی یضرّ به الصوم حراماً، ویکون السقوط عنهما علی سبیل العزیمة.

فدلّت الایة علی أنّ إرادته تعالی الیسر فی سائر الموارد التی تشملها بالإطلاق، کإرادته فی صیام المسافر والمریض، والتفکیک بینهما غیر جائز إلاّ مع قیام دلیل فی مورد؛ فإنّ قوله: **یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ** کالتعلیل لرفع الصوم عن المسافر والمریض، ولایصحّ التعلیل بشیء ظاهر فی عدم الإلزام علی أمر إلزامی، فلایمکن أن یقال: إلزامیة الإرادة فیهما تفهم من الخارج.

فإن قلت: یستفاد عدم الجواز فی المریض والمسافر من قوله: **فَعِدَّةٌ مِنْ أیَّامٍ أُخَرَ** فأوجب تعالی بمجرّد السفر والمرض عدّةً من غیر أیّام شهر رمضان.

قلت: ـ مضافاً إلی أنّ مجرّد جعل عدّة أُخر، لایدلّ علی حرمة صوم شهر رمضان ـ إنّه لو دلّ علیه یوجب تأکّد المطلوب بأنّ إرادة الیُسر إلزامیة؛ وأنّها فی سائر الموارد کإرادته فی الموردین.

---

۱. الحج / ۷۸.

۲. البقرة / ۱۸۵.

وتدلّ على العزيمة أيضاً رواية يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبداللّه...[1]

***

ويؤيّد المطلوب ما عن «تفسير العيّاشى» عن عمرو بن مروان الخزّاز قال: سمعت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ يقول: «قال رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ : رُفعت عن اُمّتى أربع خصال: ما اضطُرّوا إليه، وما نَسُوا، وما اُكرهوا عليه، وما لم يُطيقوا، وذلك فى كتاب اللّه قوله: **رَبَّنا لاَ تُؤَاخِذْنَا إنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِه**[2] وقولُ اللّه: **إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بالإيمَان**[3] ».

حيث ذكر الاية المربوطة بالتقية فى سياق حديث الرفع، مع أنّ التقية واجبة ليس للمكلّف تركها، كما قرّرناه فى رسالة مفردة فى التقية.[4]

***

وقد اختلفت كلمة أهل اللغة والعربية فى معنى «الصعيد» فعن «العين» و«المحيط» و«الاساس» و«المفردات» للراغب وجمع آخر: «أنّه وجه الارض» بل عن الزجّاج: «أنّه لايعلم اختلافاً بين أهل اللغة» وعن «المعتبر» حكايته عن فضلاء أهل اللغة .

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۱۰۱ ـ ۱۰۳.

۲ . البقرة / ۲۸۶.

۳ . النحل / ۱۰۶.

۴ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۱۰۴ ـ ۱۰۵.

وعن «البحار»: «أنّ الصعید یتناول الحجر، کما صرّح بـه أئمّـة اللغـة والتفسیر» وعن «الوسیلـة»: «قد فسّر کثیر من علمـاء اللغــة الصـعید بوجــه الارض وادّعـی بعضهم الإجماع علیـه» .

واستدلّ بعضهم بکونـه وجـه الارض بقولـه تعالـی: **فَتُصْبِحَ صَعِیداً زَلَقاً**[۱] وقـول النبیّ ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ : «یحشر الناس یوم القیامـة حفـاةً عـراةً علـی صعید واحد» أی أرض واحدة؛ لعدم تناسب التراب .

وعن جمع من أهل اللغـة: «أنّـه التراب» کـ«الصحـاح» والاصمعی وأبی‌عبیدة بل عن ظاهر «القاموس» وبنی الاعرابی وعبّاس و فارس بل عن السـیّد حکایتــه عـن أهل اللغـة .

ویظهر من بعضهم الاشتراک اللفظی بین التراب الخالص ومطلق وجـه الارض، بل والطریق لا نبات فیـه، قال فی «مجمع البحرین»: «والصعید: التراب الخـالـص الـذی لایخالطـه سَبَخ ولا رمل نقلاً عن«الجمهرة» . والصعید أیضاً: وجه الارض تراباً کـان أوغیره، وهو قول الزجّاج... حتّی قال: لا أعلم اختلافاً بـین أهــل اللغــة فـی ذلـک، فیشمل الحجر والمدر ونحوهما. والصعید أیضاً: الطریق لا نبات فیها. قـال الازهـری: ومذهب أکثر العلماء أنّ «الصعید» فی قولـه تعالـی: **فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً** هـو التـراب الطاهر الذی علی وجــه الارض، أو خرج من باطنها» انتهی ما فی «المجمع».

بل فی «المنجد»:«الصعید:التراب، القبر، الطریق، ما ارتفع من الارض».

وما قیل: «إنّ الاشتراک اللفظی کذلک ـ أی بین مطلق وجـه الارض والتـراب ـ بعید، بل إذا دار الامر بین اللفظی والمعنوی یقدّم الثانی» ناشی من تخیّـل أنّ وقـوع الاشتراک اللفظی فی الالسن من واضـع واحـد أو طائفــة واحـدة، لکـن الظـاهر أنّ

---

۱ . الکهف / ۴۰.

الاشتراک حاصل من ضمّ الطوائف بعضها إلی بعض، واختلاط اللغات، کاختلاط لغة العرب بالعجم؛ لاجل سلطة الاعراب اختلاطهم مع غیرهم، فربّما نسی بعض اللغات من إحدی الطائفتین، وقامت اللغة الاُخری مقامه، وربّما بقیت اللغتان، فبقی لمعنیً واحد لفظان أو أکثر من اختلاط الطوائف، فیظنّ من ذلک الاشتراک اللفظی البعید أو المرجوح.

وکیف کان: لایمکن لنا الاتکال فی معنی «الصعید» علی قول أهل اللغة مع هذا الاختلاف الفاحش بینهم؛ فإنّ حجّیة قولهم إمّا لحجّیة قول أهل الخبرة، فمع اختلافهم وتعارض أقوالهم تسقط عنها، أو للاطمئنان والوثوق منه، فلایحصل معه. ودعوی الزجّاج عدم الاختلاف بین أهل اللغة، یردّها قول من عرفت من کونه التراب الخالص، أو الاشتراک بینه وبین غیره.

کما أنّ الاستدلال علی کونه مطلق وجه الارض بقول اللّه تعالی: **صَعِیداً زَلَقاً** وقول النبیّ ـ صلیاللّه علیه و آله و سلم ـ فی النبوی المتقدّم، فی غیر محلّه؛ لعدم جریان أصالة الحقیقة مع معلومیّة المراد والشکّ فی الوضع، وإنّما هی حجّة فی تشخیص المراد بعد العلم بالوضع.

وکذا دعوی الانصراف إلی التراب الخالص ـ لکونه الفرد الغالب الشائع ـ فی غیر محلّها، لمنع تحقّق الشیوع الموجب له، کما أنّ «الارض» لاتنصرف إلیه.

الاستدلال لتعیین المراد من قوله صَعِیداً بکلمة مِنْهُ

وقد یستدلّ لتشخیص المراد من «الصعید» فی الایة التی فی المائدة بلفظة مِنْهُ بدعوی أنّ المتبادر منها هو المسح ببعض الصعید؛ لظهور رجوع الضمیر إلیه وعدم إمکان المسح بجمیعه، فلابدّ من المسح ببعضه، ولایمکن ذلک إلاّ بإرادة التراب منه؛ لحصول العلوق به، دون الحجر ومثله؛ سواء کان الاستعمال علی وجه

الحقیقة أو المجاز. والمقصود فی المقام إثبات المطلوب، لا إثبات المعنى الحقیقی.

وفیه: أنّ المحتمل بدواً فیها کون الضمیر راجعاً إلى «الصعید» وکون «مِنْ» ابتدائیة، وعلیه یکون معنی الایة: «تیمّموا واقصدوا صعیداً، فإذا انتهیتم إلیه فارجعوا منه إلى مسح الوجوه والایدی» فیکون الصعید منتهى المقصود أوّلاً، فإذا انتهى المکلّف إلیه صار مبدأ الرجوع إلى عمل المسح، فاستفید منها عدم جواز مسح الوجه والید على الارض وعدم جواز التمرّغ والتمعّک، کما فعل عمّار فکأنّ رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ حین قال: «هکذا یصنع الحمار، وإنّما قال اللّه عزّوجلّ **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** »[1] أراد تفهیم أنّ المستفاد من الایة خلاف ما فعله.

بل یستفاد منها کون الید آلة المسح، وطریق الاستفادة أنّه إذا أمر بالمسح بعد الانتهاء إلى المقصد وهو الصعید، والرجوع منه إلى مسح الوجه والایدی، یعلم أنّ المسح بالید؛ فإنّها الالة المتعارفة للعمل، وبهذا یعلم أنّ المسح بباطن الکفّ لکونه الالة المتعارفة، وبعد کون باطنها آلته یعلم أنّ الممسوح غیره، تأمّل. نعم لایستفاد منها أنّ الممسوح ظاهرها.

ولعلّ هذا الوجه بالتقریب المتقدّم، أقوى الوجوه وأنسبها.

ویحتمل أن تکون «مِنْ» تبعیضیة، مع رجوع الضمیر إلى «الصعید». کما یدّعی المدعی، فیکون المعنى: «وامسحوا بوجوهکم وأیدیکم بعض الصعید» فحینئذٍ لایتضح من الایة أنّ آلة المسح الید؛ لإمکان أن تکون الالة نفس بعضه؛ بأن یرفع حجراً أو مدراً ویمسح به، أو یضع وجهه على الصعید ویمسحه به؛ لصدق مسح وجهه ببعض الصعید، بل لمّا کان بعض الصعید هو الصعید؛ لصدق الجنس على الکثیر والقلیل بنحو واحد، فکأنّه قال: «امسحوا بوجوهکم وأیدیکم الصعید» فیکون الصعید

---

۱. الوسائل؛ کتاب الطهارة، أبواب التیمم، الباب ۱۱، الحدیث ۹.

آلـة المسح أو الممسوح، والماسحُ الوجهَ، فيكون مناسباً لما صنع عمّار، لكنّـه تخيّـل أنّ ما هو بدل الوضوء، عبارة عن وضع الوجـه والايدى على الارض، ومـا هـو بـدل الغسل ـ بالمناسبـة المرتكزة فى ذهنـه ـ عبارة عن مسح جميع البدن بالتـراب، كمـا يغسل بالماء.

وهـذا الاحتمال مع بعده ـ لانّ لازمـه اعتبار زائد فـى الصعيد حتّى يخرجـه عن المعنى الجنسى الشامل للقليل والكثير بنحو واحـد؛ وهو لحاظـه مجموعاً ذا أبعـاض، وهو خلاف الظاهر، ولانّ الاصل فى «من» الابتدائيـة، على ما قالوا ، والاستعمال فى غيرها بضرب من التأويل، ولانّ ذكر المسح ببعضـه غيـر محتـاج إليـــه بعـد عـــدم إمكانـه بجميع ما يصدق عليـه الصعيد، بل غيـر محتاج إليـه مع الإمكان أيضـاً؛ لانّ طبيعـة المسح توجد بأوّل مصداقـه عرفاً، والفرض أنّ «الصعيد» اسم جـنس صـادق على الكلّ وبعضــه ـ لايثبت مدعاهم؛ وهو كون المراد من «الصعيد» هو التراب:

أمّا أوّلاً: فلما عرفت من عدم دليل فى ظاهر الايـة على أنّ الماسـح الكـفّ، بـل يمكن أن يكون نفس الصعيد برفع بعضـه إلى الوجـه، وهو يشعر بخلاف مطلوبهم، وأن يكون المراد مسح الوجـه على الارض، نظير ما صنع عمّار. والمنظور الان هـو النظـر فى نفس الايـة، لا الادلّـة الخارجيّـة والمرتكزات الحاصلـة مـن معهوديـــة كيفيـــة التيمّم، وإلاّ يكون مطلوبهم واضح البطلان، كما يأتى التنبيـه عليـه .

وأمّا ثانياً: فلانّ وجـه الارض لاينحصر بالتراب والحجر حتّى يثبت مطلوبهم، بل كثير من الاراضى يكون لها علوق مع عدم كونها تراباً، كالجصّ والنـورة والرمـل، بـل والحجر المسحوق وغيرها.

ويحتمل أن تكون «مِنْ» للتأكيـد، كقولـه تعالى: **مَا جَعَـــلَ اللّهُ لِرَجُــــلٍ مِــنْ**

قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ، وقوله: **وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**،[1] فيكون المعنى: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم الصعيد» وهذا الاحتمال إن لم يكن أقرب من الاحتمال المتقدّم ـ لعدم لزوم التصرّف فی «الصعيد» بما مرّ من لزومه على ذاک الاحتمال ـ فلا أقلّ من مساواته معه، ويأتی فيه ما مرّ آنفاً فی فرض ذاک الاحتمال.

وما قيل: «إنّ مجیء الحرف للتأكيد خلاف الظاهر، والاصل أن تستعمل فی معنى من المعانی» غير مسلّم إذا كان سائر المعانی خلاف ما وضع له، كما يظهر منهم هاهنا من أنّ الاصل فيها الابتدائية، بل عن السيّد: «أنّ كلمة «من» ابتدائيّة، وأنّ جميع النحويّين من البصريّين منعوا ورود «من» لغير الابتداء» .

نعم، لو ثبت اشتراكها بين المعانی المذكورة لها، يكون المجیء للتأكيد خلاف الاصل، لكنّه غير معلوم.

ويحتمل أن تكون بدلية، مع رجوع الضمير إلى «الماء» وهذا الاحتمال أيضاً لايقصر من احتمال كونها تبعيضية.

ويحتمل أن تكون ابتدائية، والضمير راجعاً إلى «التيمّم».

وأن تكون سببية، والضمير راجعاً إلى الحدث المستفاد من سوق الاية.

أو يكون مساقها مساق قوله: «اغسل ثوبک من أبوال ما لايؤكل لحمه» ... إلى غير ذلک من الاحتمالات التی بعضها أقرب من التبعيضية أو مساوٍ لها.

الاستدلال لتعيين المراد من قوله تعالى صَعِيداً بصحيحة زرارة

وقد يستدلّ لتعيين المراد من الاية بصحيحة زرارة: أنّه قال لابی جعفر ـ عليه السلام ـ : ألا تخبرنی من أين علمت وقلت: «إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين» ؟... إلى أن قال: «فلمّا وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل

---

۱. الزمر / ۷۵.

مسحاً؛ لانّــه قال: بِوُجُوهِكُمْ ثمّ وصل بها وَأَيْدِيكُمْ ثمّ قال: مِنْهُ أی من ذلـک التــيمّم؛ لانّه علم أنّ ذلک أجمع لم يجرِ على الوجه؛ لانّه يعلق من ذلک الصعيد ببعض الكفّ، ولايعلق ببعضها» .

بدعوى: أنّ المراد من «التيمّم» ما يتيمّم بــه؛ لبعد الرجوع إلى ذات التيمّم المستفاد من قولـه: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً** فيتناسب التعليل مع تبعيضيــة «مِنْ» فكأنّــه قــال: «التــيمّم من بعض الصعيد؛ لعدم إجراء جميعــه على الوجــه، لعلوقــه بــبعض اليــد لا تمامهــا» فحينئذٍ يتمّ المطلوب؛ وهو كون «الصعيد»: التراب.

ويرد عليــه ما يــرد علــى الاســتدلال بــالايـــة ـ بعــد تسـليم تماميــة جميـع المقدّمات ـ : وهو عدم اختصاص العلوق بالتراب، فهذه الصحيحــة والايــة الكريمـــة ـ بعد تسليم ما ذكر ـ تدلاّن على لزوم كون التــيمّم بمــا يصــلح أن يعلــق منـــه فــی الجملــة باليد بضربها عليــه، كالرمل والجصّ والنورة والحجر المســحوق. بـل تــدلاّن حينئذٍ على لزوم كون المسح بما يصدق عليــه «الصعيدُ» فی الجملــة؛ أی ولو لم يلزم الاستيعاب، فلايجوز النفض اللازم منــه عدم بقاء ما يصــدق عليــه الصــعيد والتــراب؛ ضرورة أنّ الغالب أن يكــون البــاقی بعــد الــنفض أثــر الارض والتــراب، لا نفســهما وجنسهما؛ للفرق بين الاثر الباقی بعد النفض وبين التراب، كالفرق بين النداوة والمــاء، وسيأتی الكلام فيــه .

هذا مع ممنوعيــة كون المراد من «التيمّم» ما يتــيمّم بـــه؛ لوضــوح كــون عنايـــة أبی‌جعفر ـ عليه السلام ـ برجوع الضمير إلى «التيمّم» وعدم رجوعــه إلى «الصــعيد» فلو أراد الرجوع إلى ما يتيمّم بــه لكان اللازم أن يقول: «من ذلک الصعيد» مع ذكــره فی الايــة لئلاّ يصير الكلام المعجز كاللغز؛ لانّ عدمَ رجوعــه إلى «الصعيد» المــذكور فی الكلام، والرجوعَ إلى «التيمّم» الغير المذكور، وإرادةَ ما يتيمّم بــه من «التيمّم» ثــمّ

إرادةَ الصعيد ممّا يُتيمّم بـه، أشبـه بالاُحْجِيّـة من الكلام المتعارف، فلا محـيص عـن إرجاعـه إلى نفس التيمّم بناءً على هذا التفسير.

فلا محالـة يكون ذلک لنكتـة، ولعلّها إفادة أنّ المسح بالوجـه والايدى، لابدّ وأن يكون من ذلک التيمّم الذى هو كنايـة عن ضرب الارض، فكأنّـه لإفادة لـزوم حفـظ العلاقـة العرفيّـة؛ وعدم التأخير أو الاشتغال بأمر رافع للربط بين المسح والضرب على الارض، فإن ضرب كفّيـه على الارض وغسلهما مثلاً فمسح بهما وجهـه، لـم يكـن مسحـه من ذلک التيمّم، وكذلک لو فصل بين الضـرب والمسـح بمـا يقطـع العلاقـة العرفيـة.

وأمّا التعليل فى الصحيحـة، فالظاهر أن يكون لعدم رجوع الضمير إلى «الصـعيد» حتّى يتوهّم منـه لزوم المسح بـه مع عدم إمكانـه، فكأنّـه قال: «إنّما قلنا: من ذلـک التيمّم لا من الصعيد؛ لعدم إمكان المسح منـه، لعدم إجرائـه على الوجـه؛ لانّـه يعلق منـه ببعض الكفّ، ولايعلق ببعض».

وما ذكرنا فى توجيـه الروايـة وإن لايخلو من بُعد و ارتكاب خلاف ظاهر، لكنّـه أهون من القول: بأنّ المراد من «التيمّم» ما يتيمّم بـه؛ فإنّ النفس لا ترضى بانتسابـه إلى متعارف الناس، فضلاً عن أفضلهم علماً وفصاحـة، فضلاً عن الانتساب إلى الوحى المعجز، فلابدّ من إبقاء «التيمّم» على ظاهره وتوجيـه التعليل، ومع العجز فردّ علمـه إلى أهلـه.

وفيها احتمالات اُخر يطول بنا البحث فى الخوض فيها.

لكن فى الذهن شبهـة: وهى أنّـه مع إبقاء ظاهر الايـة على حالـه، ورجوع الضـمير إلى «الصعيد» وإرادة الابتدائيـة من كلمـة «مِنْ» يتضح ما يراد بالروايـة بـالتوجيـه الذى ذكرناه، فلا تتوقّف إفادة ما ذكر على رجوع الضمير إلى «التيمّم» فلو كان المراد:

«امسح من الصعيد» ـ أى مبتدئاً منه إلى مسح الوجه ـ يفهم منه عرفاً ما يفهم من رجوعه إلى «التيمّم» فلابدّ من نكتة أُخرى فيه غير ما تقدّم، فلعلّها لإفادة كون المسح على الوجه والايدى جميعاً من ذلک التيمّم؛ أى عدم لزوم تجديد الضرب، أو عدم جوازه.

ولعلّ التعليل على هذا الاحتمال أقرب؛ بأن يقال: إنّ المراد منه إفادة أنّ الضرب الثانى لايحصل به إلاّ ما يحصل بالضرب الاوّل، ولايعلّق الصعيد على جميع اليد حتّى يجرى على الوجه، بل يعلق على بعضه، فلايلزم العلوق، بل ما لزم هو كون المسح من ذلک التيمّم، وهو حاصل بالضرب الاوّل.

وبالجملة: ليس اللازم فى المسح أن يكون بأجزاء الارض؛ لانّه غير ممكن فى التيمّم، لانّ الاجزاء لا تعلق بجميع اليد حتّى تجرى على الوجه، بل اللازم أن يكون من التيمّم، وهو حاصل بالضرب الاوّل من دون تكرار.

ولعلّ هذا مراد الشهيد فى محكى «الذكرى» فى ذيل الرواية بقوله: «وهذا الصحيح فيه إشارة إلى عدم اعتبار العلوق» وهو كذلک؛ لانّ فيها إشارة إلى أنّ المعتبر هو العلاقة، لا العلوق.

الاستدلال بالسنّة على كفاية مطلق وجه الارض

ثمّ إنّ الاقوى ما عليه المشهور؛ من كون ما يتيمّم به مطلق وجه الارض، لا التراب خاصّة؛ لطوائف من الروايات فيها الصحيح والموثّق، ربّما يستفاد منها أنّ المراد بـ«الصعيد» فى الاية مطلق وجه الارض.[1]

* * *

---

١ . كتاب الطهارة؛ ٢: ١۴۴ ـ ١۵٣.

وهل يلحق المتيمّم بالمغتسل مطلقاً فى رفع حدثـه وخبثـه، أو لا مطلقاً، أو يلحق فى رفع الاوّل؟ وجوه:

أقواها الاوّل، لا لما قد يقال: «إنّـه مقتضى عموم أدلّـة البدليـة» ؛ لعـدم الـدليل على عمومها حتّى فى الخليطين:

أمّا دليل تنزيل التراب منزلـة الماء فظاهر.

وأمّا مثل قولـه ـ عليه السلام ـ : «إنّ اللّه جعل التراب طهوراً كما جعـل المـاء طهوراً» ؛ فلانّ تلک الروايات ناظرة إلى الايـة الكريمـة التى أفادت بدليتـه عن الماء فى الوضوء وغسل الجنابـة، وليست مطلقـة خرجت منها الطهارة مـن الاخبـاث فـى جميع الموارد إلاّ ما ندر، كما لايخفى، فسبيل تلک الطائفـة سبيل دليل التنزيل.[1]

* * *

لا إشكال ولا كلام فى صحّـة التيمّم فى ضيق الوقت. وأمّا فى سعتـه عن المشهور عدم الجواز مطلقاً...

فنقول: يمكن الاستدلال للجواز مطلقاً بإطلاق الايـة الكريمـة .

وقد استشكل على الاستدلال بها علم الهدى فى «الانتصار» بما ملخّصه:

أنّ المراد من قولـه تعالى: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ** إذا أردتم القيام بـلا خـلاف، ثـمّ أتبع ذلک بحكم العادم للماء، فمن تعلّق بالايـة لجواز التيمّم فى أوّل الوقت، لابـدّ أن يدلّ على جواز إرادته القيام للصلاة، فإنّا نخالف ذلک ونقول: ليس لمن عدم الماء أن يريدها أوّل الوقت، وإرادة الصلاة شرط فى الجملتين، وإلاّ لزم وجـوب التـيمّم علـى

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۳: ۱۷۵.

المريض والمسافر إذا أحدثا وإن لم يريدا الصلاة، وهذا لايقول بـه أحد، انتهى.

أقول: ظاهر الاية الشريفة أنّ إرادة القيام للصلاة ـ على فرض شرطيتها للوضوء والغسل والتيمّم ـ على نسق واحد؛ وأنّ فى كلّ مورد أراد القيام للصلاة فيجب عليه الطهارة المائية، ومع فقدان الماء تقوم الترابية مقامها من غير تفكيك بين الموارد، ولازمه أنّه إذا أراد القيام للصلاة فى أوّل الوقت، يجب عليه الوضوء أو الغسل، ومع فقدان الماء يجب عليه التيمّم، والتفكيك بينهما خلاف المتفاهم العرفى.

مع أنّ قوله: **إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاَةِ** ليس مسوقاً لإفادة شرطية القيام إلى الصلاة للوضوء أو التيمّم، أو وجوبهما، بل مسوق لإفادة شرطية الطهور للصلاة، كما هو المتفاهم عرفاً فى مثل تلك التراكيب، سيّما فى مثل العناوين الالية والطريقية المأخوذة فى تلو الشرط، فلايفهم من مثل «إذا أردت الصلاة، أو إذا قمت إلى الصلاة، استر عورتك، أو توجّه إلى القبلة» إلاّ أنّهما دخيلان فى تحقّقهما، لا أنّ القيام والإرادة شرط لوجوبهما.

وبالجملة: لاينبغى الإشكال فى إطلاق الاية الكريمة؛ وأنّه مع عدم وجدان الماء مطلقاً يقوم التيمّم مقام الوضوء والغسل، والتقييد بعدم وجدانه إلى آخر الوقت، يحتاج إلى دليل.

وممّا يوجب تحكيم إطلاقها قوله تعالى فى ذيل حكم التيمّم: **مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ** حيث يدلّ على أنّ تشريع التيمّم لدفع الحرج عن المريض وغيره، ومعه كيف يمكن تحميل لزوم الصبر على المريض والفاقد إلى نصف الليل أو آخره، وهل هذا إلاّ تحريج وتضييق فوق تحميل الوضوء، ومعه كيف يمنّ عليه بعدم جعل الحرج وإرادته؟!

والإنصاف: أنّ إطلاق الاية فى غاية القوّة، خصوصاً مع ضمّ ذيلها إليه، وهو

یقتضی عدم الفرق بین العلم بزوال العذر وعدمه، ودعوی الانصراف عن صورة العلم غیر مسموعة. هذا حال الایة.[۱]

＊＊＊

الأمر الثالث

فی عدم وجوب الإعادة مطلقاً علی من صلّی بتیمّم صحیح

من صلّی بتیمّم صحیح لایجب علیه الإعادة ولا القضاء؛ لاقتضاء الامر الإجزاء. ومحلّ الکلام ما إذا قلنا بصحّة صلاته مع التیمّم؛ إمّا لاجل القول بالمواسعة، أو للبناء علی صحّة صلاته مع التیمّم لغایة اُخری، أو مع بقائه من الوقت السابق.

وبعبارة اُخری: بعد الفراغ عن المسألة السابقة، ففی کلّ مورد صحّحنا تیمّمه وصلاته فصلّی بتیمّم، لایجب علیه الإعادة، فضلاً عن القضاء؛ سواء قلنا بأنّ الشرط قابل للجعل المستقلّ؛ ولایحتاج إلی انتزاعه من الامر بالمرکّب مقیّداً به، أو لا:

أمّا علی الاوّل فواضح؛ لانّ الظاهر من الایة الکریمة أنّها بصدد جعل شرطیة الطهور للصلاة المأمور بها مع الوضوء والغسل، ومع فقدان الماء مع التیمّم، فتکون الصلاة طبیعة واحدة ذات أمر واحد، ولها مصادیق اختیاریة واضطراریة، فمع طروّ الاضطرار یکون المکلّف مخیّراً ـ مع سعة الوقت ـ بین إتیان الصلاة المأمور بها بفردها الاضطراری، أو الصبر والإتیان بالفرد الاختیاری، ولیس المصداق الاختیاری والاضطراری مأموراً به، بل لایکون إلاّ أمر واحد متعلّق بنفس الطبیعة، ولایعقل بقاؤه مع الإتیان بمتعلّقه؛ سواء أتی بالفرد الاختیاری منها أو الاضطراری، ومع فرض

---

۱. کتاب الطهارة؛ ۲: ۳۲۸ ـ ۳۳۲.

إمكان تعلّق الجعل المستقلّ بالشرطية والمانعية، لايجوز رفع اليد عن ظاهر الاية الدالّة على جعل شرطية الوضوء والغسل، ولدى العذر التيمّم.

وأمّا على الثانى فلا محيص عن أمرين؛ يتعلّق أحدهما بالواجد، والاخر بالفاقد، لكن الضرورة قائمة على أنّ الصلاة مطلوبة واحدة، وتعدّد الامر ـ فرضاً ـ إنّما هو لضيق الخناق وامتناع إفادة الشرطية إلاّ به، وفى مثله لايكون المتعدّد كاشفاً عن كونها مع المائية مطلوبة، ومع الترابية مطلوبة أُخرى مستقلّة.

وهذا نظير ما إذا قلنا بامتناع أخذ ما يجىء من قِبل الامر، كقصده فى متعلّقه، والتزمنا بأمرين، فإنّ الامر الثانى لايكون لتحديد المطلوب الاوّل، ولا استقلال له، فلايكون تعدّد الامر فى المقام إلاّ لإفادة الشرطية فى الحالين، ولتحديد المطلوب الاوّل.

فلا شبهة فى استفادة الإجزاء من الاية؛ لانّ الظاهر منها أنّ المكلّف إذا قام إلى الصلاة المأمور بها، يجب عليه أن يأتى بها مع المائية، ومع العذر مع الترابية، ومع الإتيان بالاضطرارى يكون آتياً بطبيعة المأمور بها. ومقتضى إطلاقها وإلغاء الخصوصية عرفاً كما مرّ عدم الفرق بين السفر والحضر، ولا بين أسباب حصول الجنابة ولا غيرها ، فما عن القديمين من إيجاب الإعادة ـ كما عن السيّد من الفرق بين الحاضر والمسافر، فأوجبها فى الاوّل ـ ضعيف.

والظاهر أنّ مراد السيّد وجوب القضاء لا الإعادة؛ لانّ مذهبه ـ على ما فى «الانتصار» و«الناصريات» ـ عدم صحّة التيمّم والصلاة إلاّ فى آخر الوقت، ولهذا أورد على الناصر حيث قال: «فإن وجد الماء بعدما فرغ من صلاته، وهو فى بقيّة من وقتها، وجب عليه إعادتها» بقوله:

«إنّ هذا الفرع لايشبه أصل من ذهب إلى أنّ الصلاة بالتيمّم لا تجوز إلاّ فى

آخر الوقت، وإنّما يجوز أن يفرِّع هذا الفرع من يجوِّز الصلاة فی سعة الوقت، أو قبل تضييق الوقت، وقد بيّنا أنّ ذلک لايجوز، فلا معنی لهذا الفرع علی مذهبنا ومذهب من وافقنا فی أنّ الصلاة لا تجوز إلاّ فی آخر الوقت» انتهی.

ولعلّ وجه ذهابه إلی التفصيل أنّه لم يعمل علی أخبار المواسعة ، وظنّ أنّ الاية الشريفة تختصّ بالمسافر الفاقد، وأخبار المضايقة لم تتعرّض إلاّ للزوم التأخير إلی آخر الوقت، إلاّ صحيحة زرارة المختصّة بالمسافر ، وفيها عدم لزوم القضاء عليه بعد الوجدان خارج الوقت.

وفيه: أنّ الاية وإن علّقت علی‌المريض والمسافر، لكن‌العرف ـ بالمناسبات المرتكزة فی ذهنه ـ يلغی الخصوصية، كما مرّ مراراً ، كما يلغيها من الصحيحة أيضاً. هذا مضافاً إلی ما تقدّم من دلالة طوائف من الروايات علی المقصود ، ولاوجه لرفع اليد عنها بعد كون المسألة خلافية من لدن زمن قديم، ولم يثبت إعراض الاصحاب عنها لو لم نقل بثبوت عدمه وتخلّل الاجتهاد فی البين.

ثمّ إنّ مقتضی إطلاق الاية والرواية، عدم الفرق فی الإجزاء بين تعمّد الجنابة والخشية من استعمال الماء وغيره.[1]

❊ ❊ ❊

أمّا الاية الكريمة فمع تصديرها بقوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا** ـ الذی هو كالنصّ فی أنّ الغسل مزيل للجنابة ورافع لها، وليس ذلک إلاّ للتضادّ بين الوصفين ـ تكون ظاهرة جدّاً فی أنّ التيمّم أيضاً رافع عند فقدان الماء؛ لما تقدّم مراراً من استفادة

---

١ . كتاب الطهارة؛ ٢: ٣۴٧ ـ ٣٥٠.

عموم التنزيل منها ولو لم تكن مذيّلة بقوله: **وَلَٰكِن يُرِيدُ اللَّهُ لِيُطَهِّرَكُمْ** ومعه لايبقى مجالُ تشكيكٍ فيه.[1]

***

قالوا :

المتيمّم يستبيح ما يستبيحه المتطهّر بالماء

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الاوّل

إنّه لو تيمّم لغاية جاز لاجلها التيمّم، يباح له جميع ما يباح للمتطهّر

فلو تيمّم لصلاة فريضة جاز له فعل النافلة، ومسّ الكتاب، واجتياز المسجدين، واللبث في غيرهما، وقراءة العزائم... إلى غير ذلک، وخالف في ذلک فخر المحقّقين .

والتحقيق: أنّ الخلاف في هذه المسألة إنّما يأتي بناءً على كون التيمّم مبيحاً، أو بناءً على اعتبارية الطهور على فرض كونه رافعاً؛ لإمكان أن يقال على الفرض الاوّل: إنّه مبيح بالنسبة إلى غاية دون غاية أُخرى، وعلى الثاني: إنّه اعتبرت الطهورية كذلک بالنسبة إلى غاية دون أُخرى.

وأمّا على القول بالرفع وكونه طهوراً، وكون الطهور أمراً واقعياً كشف عنه الشارع ـ ككون الحدث قذارة معنوية كشف عنها ـ فلا مجال للنزاع؛ لعدم تعقّل كون العاجز المتيمّم طاهراً من الجنابة أو الحدث الاصغر بالنسبة إلى عمل، وجنباً ومحدثاً بالاصغر بالنسبة إلى آخر، فهذا النزاع إنّما يتمشّى بعد الفراغ عن مبيحية التيمّم، ولمّا

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۴۰۱.

فرغنا عن کونه طهوراً ورافعاً کما مرّ، فلایبقی وجه لذلک؛ لضعف احتمال اعتباریة الطهور.

ثمّ إنّه علی فرض المبیحیة أیضاً، الاقوی ما علیه المشهور لادلّة البدلیة والمنزلة ولو نوقش فی إطلاق بعضها فلا مجال للتشکیک بالنسبة إلی جمیعها، کذیل الایة الکریمة فإنّها وإن وردت فی الصلاة، لکن یظهر منها ـ بأتمّ ظهور ـ أنّه طهور، ولاجل طهوریته أمر الشارع به للصلاة، فمع حصول الطهور یجوز معه الإتیان بکلّ ما یشترط فیه الطهور ویحتاج إلیه.

والقائل بعدم حصول الطهور کما هو المفروض، لا محالة یقول فی الایة: إنّه بمنزلته، فیفهم منه عموم المنزلة؛ لانّ الذیل بمنزلة التعلیل، وکأنّه قال علی هذا المسلک: «لمّا کان التیمّم بمنزلة الطهور تیمّموا».[1]

* * *

إنّ مقتضی إطلاق آیة الوضوء أنّ الصلاة مشروطة بالطهور مطلقاً ولو مع العجز عنه. وتوهّم قصور الامر عن إثبات الشرطیة حال العجز ـ لعدم إمکان توجّه الخطاب إلی العاجز ـ فاسد.

لا لما قیل : «من أنّ مثل تلک الاوامر إرشادیة لایعتبر فیها القدرة علی متعلّقاتها؛ لانّ مفادها لیس إلاّ الإرشاد إلی دخل متعلّقاتها فی متعلّق الخطاب النفسی، ففی الحقیقة أنّ تلک الخطابات بمنزلة الإخبار؛ لا بعث فیها، ولا تحریک إلی المتعلّقات حتّی تقتضی القدرة علیها، فلا فرق بین الشرطیة المستفادة من مثل «لا

---

۱ . کتاب الطهارة؛ ۲: ۳۸۶ ـ ۳۸۷.

صلاة إلاّ بطهور» أو المستفادة من الامر الإرشادی».

وذلک لما قرّرناه فی محلّه : من أنّ مطلق الاوامر نفسية كانت أو غيرية أو إرشادية، إنّما تستعمل فی معناها؛ وهو نفس البعث والإغراء، فإنّ الهيئة موضوعة لذلک من غير أن يكون الوجوب أو غيره مفادَها، لكن البعث إذا توجّه إلى طبيعة من غير دلالة على أنّه لاجل مطلوب آخر، ينتزع منه النفسية، وإذا تعلّق بشیء مع الدلالة على أنّه لاخر، ينتزع منه الغيرية، أو الإرشاد إلى الشرطية، أو الجزئية؛ حسب اختلاف المقامات.

فقوله تعالى: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**... إلى آخره، لاينسلخ عن البعث إلى غسل الوجوه والايدی؛ بحيث تكون الهيئة مستعملة فی الإخبار باشتراط الصلاة بالوضوء؛ ضرورة أنّ هذا الاستعمال ـ مع كونه غلطاً لا مجازاً ـ مخالف لفهم العرف والعقلاء، بل الهيئة مستعملة فی معناها؛ وهو البعث والإغراء، لكن لمّا كانت مسبوقة بقوله: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ** تكون دالّة على أنّ البعث إليه لاجل اشتراط الصلاة به، ففهم الشرطية أو انتزاعها إنّما هو من البعث والإغراء مع خصوصية المورد، وتصوّر ما ذكر يكفی عن مؤونة تصديقه فی مثل المقامات التی يكون الاتكال فيها على العرف والذوق السليم.

بل لما حقّقناه فی مظانّه: من أنّ الاوامر الكلّية القانونية، غير مشروطة عقلاً بصحّة توجّهها إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، وليست الخطابات الكلّية منحلّة كلٌّ إلى خطابات متوجّهة إلى آحادهم؛ فيكون كلّ خطابٍ منحلٍّ منظوراً فيه شرائط توجّه الخطاب، وإلاّ لزم منه مفاسد، كعدم تكليف العصاة والكفّار، والجاهل بالحكم أو الموضوع، بل واختصاص الوضعيات بمن يختصّ به التكاليف... إلى غير ذلک ممّا يطول ذكره، والخلط بين شرائط الخطاب الجزئی الشخصی والخطاب العامّ القانونی،

منشأ لكثير من الاشتباهات والاختلاطات، والتفصيل موكول إلى محلّه .

وبالجملة: إنّ إطلاق الاية يقتضي اشتراطها بالطهور مطلقاً، ومقتضاه سقوط الصلاة مع تعذّر الشرط.

نعم، لو كان الاتّكال على صِرف ظاهر الاية وإطلاقها، لكان لتوهّم إطلاق أدلّة الصلاة ـ سيّما مثل قوله: «الصلاة لا تترک بحال» ـ مجال، بل كان ذلک حاكماً على ظاهر الاية؛ لتعرّضه لمقام الإتيان، وهو من أقسام الحكومة.

لكن مضافاً إلى عدم إطلاق معتدٍّ به في أدلّة تشريع الصلاة، وعدم ثبوت قوله: «الصلاة لا تترک بحال» من طريقنا؛ بحيث يمكن الاتكال عليه وعلى إطلاقه وحكومته على الاية، ومقتضى الاستقراء وإن كان أنّ للوقت فی نظر الشارع أهمّية فوق غالب الاجزاء والشرائط، فربّما يحصل الظنّ منه بأنّ الصلاة لا تُترک بحال، لكن ذلک ليس بمثابة يمكن الركون إلى كلّيته وإطلاقه، وما ورد فی بعض الروايات فی باب الاستحاضة ـ كصحيحة زرارة، وفيها: «ولا تدع الصلاة على حال؛ فإنّ النبیّ ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ قال: الصلاة عماد دينكم» ـ غير مربوط بمثل المقام، وليس قوله: «فإنّ الصلاة عماد دينكم» علّة يمكن معها كشف صحّتها لدى الشکّ فی شرطية شیء لها أو جزئيته.[1]

* * *

والإنصاف: أنّ القواعد وإن تقتضی سقوطه، إلاّ أنّ الاحتياط لاينبغی أن يترک.

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۳۵۹ ـ ۳۶۱.

الاحوط ترک الصلاة مع فقدان الطهورين

لکن ينبغي الاحتياط بترک الصلاة مع فقدان الطهورين؛ لاحتمال الحرمة النفسيّة فی الدخول فيها جنباً، بل ومن غير وضوء؛ لقوله تعالی: **لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا**.[1]

بناءً علی أنّ المراد من **الصَّلاَةَ** نفسها لا محالّها، کما هو الاظهر فی الاية. ولاينافيه قوله: **إِلاَّ عَابِرِى سَبِيلٍ** لانّه إشارة ـ ظاهراً ـ إلی المسافر الفاقد الذی يأتی حکمه فی ذيلها، ولايکون ذلک تکراراً بشيعاً حتّی يکون قرينة علی إرادة محالّها، بل هو من قبيل الإجمال والتفصيل، وهو من فنون البلاغة.

والظاهر من التعبير بـ **لاَ تَقْرَبُوا** هو الحرمة الذاتية، وليس سبيلها سبيل النواهی فی المرکّبات التی تکون ظاهرة فی الإرشاد إلی المانعية؛ للفرق بين قوله: «لا تصلّ جنباً» و «لاتصلّ فی وبَر ما لا يُؤکل»[2] وبين قوله: **لاَتَقْرَبُوا الصَّلاَةَ... جُنُباً** فإنّ سبيله سبيل قوله: **لاَتَقْرَبُوا الزِّنَا**[3] و **لاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ**[4] و **لاَتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**[5] ممّا هی ظاهرة فی مبغوضية الارتکاب وأهمّية الموضوع.

ولرواية مسعدة بن صدقة الموثّقة علی الاصحّ ، وفيها: فقال جعفر بن محمّد ـ عليه السلام ـ : «سبحان اللّه، أفما يخاف من يصلّی من غير وضوء أن تأخذه الارض خسفاً؟!» .

---

۱ . النساء / ۴۳.

۲. وسائل الشيعة؛ کتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّی، الباب ۲، الحديث ۷.

۳. الإسراء / ۳۲.

۴. الأنعام / ۱۵۱.

۵. البقرة / ۲۲۲.

وصحيحة صفوان الجمّال، عن أبی عبدالله ـ عليه السلام ـ قال: «أُقعِدَ رجل من الأحبار فی قبره، فقيل له: إنّا جالدوک مائة جلدة من عذاب الله...» إلى أن قال: «فقال: لِمَ تجلدونيها؟ قالوا: نجلدک أنّک صلّيت يوماً بغير وضوء».

فإنّ الظاهر منها أنّ الجلدة لم تکن لترک الصلاة، بل لإتيانها بغير وضوء، وليست الحرمة النفسية ببعيدة بعد وقوع نظيرها فی العبادات، کصلاة الحائض.

نعم، وردت رواية صحيحة من زرارة يظهر منها أنّ المراد من قوله تعالى: **وَلاَ جُنُباً إِلاّ عَابِرِى سَبِيلٍ** هو المساجد.

وکيف کان: فالاحتياط فی ترک الاحتياط بإتيانها جنباً ومن غير طهور.[1]

* * *

وليعلم: أنّه لا ريب فی أنّ المستفاد من الاخبار استفادة قطعيّة أنّ التيمّم طهور، کما أنّ الوضوء والغسل کذلک، کقوله: إنّه «أحد الطهورين» و «إنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد» و «إنّ الله جعلهما طهوراً: الماء، والصعيد» وإنّه «بمنزلة الماء» و «جُعلتْ لی الارض مسجداً وطهوراً» وإنّ المتيمّم «فعل أحد الطهورين» و «إنّ التيمّم بالصعيد لمن لم يجد الماء کمن توضّأ من غدير ماء» و«إنّ الصعيد طهور المسلم إن لم يجد الماء عشر سنين» و «إنّ التراب طهور المسلم ولو إلى عشر سنين...» إلى غير ذلک.

مع ظهور الاية الکريمة فيه صدراً وذيلاً؛ فإنّ الظاهر عرفاً من جعل التيمّم فی مقام الضرورة شرطاً للصلاة، أنّه فی حالها يفيد فائدة الوضوء والغسل ولو بمرتبة

---

١. کتاب الطهارة: ٢: ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

نازلـة منها، لا كونـه أجنبياً عنهما وعن أثرهما، كما هو الظاهر فى أمثال المقام، فلـو قال الطبيب: «اشرب الدواء الكذائى، ولو لم تجده اشرب كذا» يفهم أنّـه يفيـد فائـدة الاوّل ولو بمرتبـة ناقصـة منـه.

وهذا واضح ولو مع الغضّ عن قولـه تعالي: **وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ** فإنّـه كـالـنصّ فى ذلک. ودعوى كونـه مربوطاً بالصدر ـ أى الوضوء والغسل ـ كما ترى.[1]

* * *

يعتبر الترتيب بين أجزاء التيمّم؛ بتقديم الضرب على الارض على مسح الجبهـة، وهو على مسح الكفّ اليمنى، وهو على اليسرى...

والذى يمكن أن يقال ـ زائداً على ما تقدّم من السيرة العمليـة وارتكـاز المتشرّعـة وحجّيـة الشهـرة فى مثل المسـألـة التى دلّت الادلّـة إطلاقـاً على خلافهـا ـ : إنّ المستفاد من الايـة الكريمـة مشفوعاً بالارتكاز العقلائى أنّ فاقد الماء يتيمّم، ويقصـد الصعيد لتحصيل الطهور الذى كان يحصل بالماء، وأنّـه يجب أن يفعل معـه ما يفعل مع الماء عند فقده، فلو لم تتعرّض الايـة لكيفيتـه، واختتمت إلى قولـه: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** يستفيد منها العقلاء أنّـه عند عدم وجدان الماء، يقوم الصعيد مقامـه فيما يحتـاج المكلّف إليـه، فيفهم منـه ما فهمـه عمّار من التمعّک علـى الصـعيد للغسـل، ومسـح أعضاء الوضوء بالكيفيـة التى فيـه للحدث الاصغر.

وبالجملـة: المتفاهم منـه وضع التراب موضع الماء مـن غيـر تغييـر وتبـديل فـى الكيفيـة، فبقى المتقدّم والمتأخّر فى الغسل على حالهما من غيـر تصـرّف وتغييـر إلاّ

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۲۲۰ ـ ۲۲۱.

فیما یتطهّر بـه، نظیر أن یأمر المولی بضیافـة العلماء مقدّماً علی الاشراف، وهم مقدّماً علی التجّار، وعیّن محلاً خاصّاً لها، وشرائطَ وقیوداً، وقال: «أضفهم بالغـذاء الفلانـی، ومع فقده بالفلانی» فإنّـه لا ریب فی أنّ العرف لایأخذ بإطلاق قولــه: «ومـع فقـده کذا» ویرفع الید عن الشرائط والقیود، بل یحکم بأنّ التبدیل إنّما وقع فی الغذاء، لا فی سائر الکیفیات، فلابدّ من مراعاتها. ومقتضی هذا الارتکاز أنّ کلّ ما یعتبر فی الوضوء والغسل، معتبر فی التیمّم الذی هو بدلـه. والقائل بالبدلیـة إن کان مراده ذلک فلا کلام، وإن کان مراده عدم حصول الطهور بل یحصل بدلـه، فقد مرّ ما فیـه .

وبالجملــة: لا شبهــة فی أنّ مقتضی ارتکاز العقلاء والرجوع إلی الاشباه والنظـائر، أنّ التبدیل إنّما هو فیما یتطهّر بـه، لا فی کیفیـة التطهیر والعمل.

فحینئذٍ نقول: إنّ قولــه: **فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَأَیْدِیکُمْ مِنْـهُ** یدلّ علی سقوط المسح علی الرجل والرأس، وعدم کونه إلی المرفق، ولا علی جمیع الوجـه؛ لمکان الباء علی ما أفاد أبو جعفر ـ علیه السلام ـ وأمّا سائر ما یعتبـر فیــه من الشرائط والموانع، فبقیت علی حالها، کالبدأة بـالوجــه وبـالیمنـی المعتبـرة فـی الوضوء، وطهارة المحالّ وغیرها من الشرائط، فلابدّ من مراعاة ما یعتبـر فیهمـا فیــه أیضاً. ولولا الدلیل لقلنا بعدم اعتبار الموالاة فی بدل الغسل، لکن سیأتی بیان استفادته من الادلّـة حتّی من الایـة الکریمـة.[1]

***

مثلاً قولـه تعالی: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا**... وقولـه: «صلّ صلاة الظهر» لا

---

۱. کتاب الطهارة؛ ۲: ۲۳۴ ـ ۲۴۰.

يختلفان فى استعمال هيئة الأمر فى البعث الذى هو معناها حقيقة، وإنّما يستفاد عرفاً من الاوّل الشرطيّة؛ بمناسبة مغروسة فى ذهنه، ومن الثانى الوجوب؛ لكون الوضوء شيئاً أُمر به لغيره، والصلاة أُمر بها لا كذلك.

ففهمُ الإرشاد إلى الشرطيّة من الاوّل، والوجوب من الثانى، ليس لاجل الدلالة اللغوية، أو استعمال اللفظ فى الإرشاد أو الوجوب.

وكذا «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل...» و «لا تشرب الخمر» والاشباه والنظائر، فاستعمال اللفظ فى جميع الموارد استعمال فيما وضع له.[1]

* * *

الأمر الرابع

فى اعتبار الموالاة

مقتضى التقريب المتقدّم فى بيان الترتيب، التفصيل بين التيمّم الذى للحدث الاصغر وما للاكبر فى الموالاة، كما حكى عن الشهيد؛ فى «الدروس» وكذا التفصيل بين الشرائط التى اعتبرت فى أحدهما دون الاخر، كالمسح من الاعلى، فيقال باعتباره فى بدل الوضوء، دون بدل الغسل.

لكن مقتضى بعض الروايات مساواتهما، كموثّقة عمّار، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن التيمّم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء، سواء؟ فقال: «نعم» .

وموثّقة أبى بصير قال: سألته عن تيمّم الحائض والجنب، سواء إذا لم يجدا ماءً؟

---

۱ . كتاب البيع؛ ۲: ۳۶۴ ـ ۳۶۵.

قال: «نعم» بناءً على أنّ المراد بـ«تيمّم الحائض إذا لم تجد ماءً» ما تحتاج إليه من بدل الغسل والوضوء.

وحملهما على صرف الكيفية دون سائر ما يعتبر فيهما، فاسد بعد اقتضاء الإطلاق سوائيتهما مطلقاً، فحينئذ لايمكن التمسّک بالاية للتفصيل، ولا لاعتبار الموالاة مطلقاً، ولا لعدمه كذلک، وكذاً فی سائر الشرائط التی اعتبرت فی أحدهما دون الاخر، فالقول بالتفصيل غير وجيه.

الدليل على اعتبار الموالاة مطلقاً

والاقوى اعتبارها مطلقاً، والدليل عليه ـ مضافاً إلى الإجماعات المحكيّة عن «الغنية» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«مجمع البرهان» وظاهر «المنتهى» و«الذكرى» و«المدارک» وإلى ما أشرنا إليه فی الترتيب من السيرة المستمرّة الكاشفة عن كونه كذلک من زمن الشارع المقدّس ، وإن كان للإشكال فی ذلک مجال؛ لاحتمال كونها لاقتضاء العادة وعدم الداعی إلى التفريق، لا الاعتبار، وإن أمكن أن يقال: إنّ فی ارتكاز المتشرّعة اعتبارها ـ الاية الكريمة، قال تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْه**.

بناءً على كون الفاء للترتيب باتصال، كما هو المعروف ، فيفيد قوله: **فَامْسَحُوا** الترتيب باتصال عرفی بين المسح على الوجه والايدی، وبين وضع اليدين أو ضربهما على الارض الذی هو المراد من قوله: **تَيَمَّمُوا**؛ لانّ قصد الارض ليس بنفسه موضوعاً للحكم بلا إشكال.

بل أخذ العنوان الطريقی الذی ليس مقصوداً بالذات فيه، لعلّه دليل على أنّ المراد منه المرئی والمقصود، خصوصاً مع قيام القرينة عليه؛ فإنّ قوله: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً** عقيب **وَلَمْ تَجِدُوا ماءً** ظاهر عرفاً فی أنّ المراد التوصّل إلى الصعيد للتمسّح

بـه على الوجـه، والمقصود هو الوضع أو الضرب على الارض ولـو بـدليل خـارجي، فكأنّـه قال: «اضرب يديک على الارض، فتمسّح بلا فصل بوجهک ويديک».

فلو دلّت الفاء على الترتيب باتصال، تمّت الدلالـة بلا احتياج إلـى دعـوى عـدم القول بالفصل، كما صنع المحقّق الثانى على ما حكى عنـه . لكن فـى دلالتهـا عليـه تأمّل.

نعم، لا إشكال فى دلالتها على الترتّب والتعقّب، وهى غير كافيـة.

فالاولى الاستدلال على المطلوب بلفظـة مِنْـهُ فـإنّ «منْ» ـ على مـا تقـدّم ـ ابتدائيـة لا تبعيضيـة، فالمعنى: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم مبتدئاً من الصعيد، ومنتهيـاً إلـى الوجوه والايدى» والتمسّح من الصعيد ـ بهذا المعنى ـ لايصدق عرفـاً إلاّ مـع حفـظ العلاقـة بين الضرب على الارض والمسح منها على الوجـه واليدين.

ألا ترى أنّـه لو قيل لمريض: «تمسّح من الضرائح المقدّسـة تبرّكاً» لاينقدح فـى ذهن العقلاء منـه إلاّ مع حفظ العلقـة بين المسح عليها والمسح على موضـع العلّـة! فلو مسحها بيده، ثمّ انصرف وذهب إلى حوائجـه، ثمّ مسح يـده علـى الموضـع بعـد سلب العلاقـة العرفيـة، لم يعمل بقولـه: «تمسّح منهـا»؛ لانّـه لايكـون إلاّ بعلاقـة خاصّـة مقطوعـة بالفصل المعتدّ بـه، كما ربّما تقطع بغيره، كما لـو ضـرب يـده علـى الارض فغسلها، فإنّ الظاهر سلب العلاقـة وعدم صدق «التمسّـح منهـا» لا لاعتبـار العلوق، بل لاعتبار العلاقـة الخاصّـة العرفيـة.

نعم، لو قلنـا: بأنّ المراد من قولـه: **فَامْسَحُوا... مِنْهُ** فامسحوا ببعضه، أو أراد بـه العلوق والاثر من الارض، لما تمّ الاستدلال؛ لصدقـه مع بقاء أجزاء الارض على اليد أو أثرها عليها. لكنّـه خلاف التحقيق كما مرّ ، وسيأتى بعض الكلام فيـه .

وبما ذكرنا يظهر صحـّة التمسّک للمطلوب ببعض الاخبار، كصحيح الحلبـى قـال:

سمعت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ يقول: «إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً، فليتمسّح من الارض» . ونظيرها صحيح ابن سنان .

لعدم صدق «المسح منها» لو قطعت العلاقة، بعد ظهور «من» فى الابتدائيّة، كما تقدّم حكايته عن أئمّة الادب .

ولو قيل: لا تدلّ الابتدائية إلاّ على لزوم كون ضرب اليد مبتدئاً من الارض، ومنتهياً إلى الوجه، وأمّا اعتبار العلقة فلا، ألا ترى أنّ المسافر إذا سافر من بلده إلى مكّة المعظّمة مع اشتغاله بين الطريق بأُمور كثيرة، بل مع تعطّله عن السير فى بعض البلاد التى بين الطريق، يقال: «سافر من بلده إلى مكّة» من غير لزوم العلاقة!

يقال: مع أنّ القياس لعلّه مع الفارق ـ كما يظهر من التأمّل فى مثل: «تمسّح من التربة» أو «من الضرائح المقدّسة» والاشباه والنظائر ـ إنّ ما ذكر من النقض حاله حال المقام؛ لانّه لو فرض التعطّل عنه بين الطريق بمقدار انقطعت العلقة بين قطعات سفره عرفاً، يخرج عن صدق «منه» و«إليه».

لكن فى مورد النقض ونظائره، تعارف لكيفيّة طىّ الطريق والإقامة فى بعض البلاد للزيارة أو لسائر الحوائج، ما لايوجب التلبّسُ بها لاجله سلبَ العلقة، فلو فرض خروجه عن التعارف، كما لو سافر من بلده إلى الحجّ، فأقام فى النجف الاشرف مدّة لتحصيل العلم أو غيره؛ بحيث سلبت العلاقة بين قطعات أسفاره، لخرج عن الصدق أيضاً، فالعلاقة معتبرة، والمقامات متفاوتة، وفى المقام تنقطع العلاقة بفصل معتدّ به.

و بهذا ظهر الميزان فى الموالاة، فإنّها عبارة عن بقاء تلك العلاقة العرفية، وهى محفوظة مع عدم الفصل المعتدّ به عرفاً بين الضرب وبين المسحات.

وأمّا التقدير بمقدار الجفاف فى الوضوء أو بمقدار سلب الاسم، فلا دليل عليه.

نعم مع سلب الاسم عرفاً لا تبقى العلاقـة المذكورة.

وظهر أيضاً لزوم الموالاة سواء قلنا: بأنّ الضرب على الارض شرط، أو جزء، أو لا ذا ولا ذاک، بل هو مثل الاغتراف، فإنّ التمسّح من الارض معتبر بـلا إشـكال، وهـو لايصدق إلاّ مع حفظ العلاقـة وعدم الفصل بين الضرب والمسح.

وأمّا الاغتراف من الماء فلايعتبر فيـه شيء؛ لانّ الوضوء غسل الوجـه بـالمـاء، وهو يحصل لو بقى الماء فى كفّـه أربعين سنـة.

كما أنّـه لو قلنا: إنّ المعتبر فى التيمّم المسح ببعض الارض أو بأثرهـا، والضـرب مقدّمـة لذلک، لما كان يلزم حفظ العلاقـة، بل المعتبـر صـدق «المسـح ببعضـها» أو «أثرها» وهو صادق ولو بقيا ما بقيا.

فتأمّل فى أطراف ما ذكرنا والموارد التى نظيره فى العرف، وتدبّر فى الارتكـازات العرفيـة حتّى يتضح لک الحال، ولا تحتاج إلى التكلّف بما ارتكبـه بعـض المحقّقـين فى إقامـة الدليل عليـه ، مع ما ترى من تردّده فى صحّـــة مقـالتـــه، فيقـدّم رجـلاً، ويؤخّر أُخرى.

الأمر الخامس

فى اعتبار ضرب اليدين على الارض

هل يعتبر فى التيمّم ضرب اليدين علـى الارض؟ أو يعتبـر وضـعهما؛ بنـاءً علـى مباينتـه للضرب؟ أو يكفى مطلق التمسّح عليها وضعاً أو ضرباً؟

أو لايعتبر شيء من ذلک، بل المعتبر وصول أثر الصـعيد إلـى الوجـــه والكفّـين، فيكفى تعريضهما للهواء المغبّر ليصل إليهما؟

أو يعتبر المسح باليدين، لكن لايعتبر وضعهما أو ضربهما على الارض، بل يكفـى تأثّرهما منها ولو بوضعها عليهما، أو استقبالهما للعواصف حتّى تتأثّرا، كما حُكى عـن

العلاّمـة ؟ لكن عن بعض تكذيبـه، ونسبـة الحكايـة إلى الغفلة .

أو يعتبر الضرب أو الوضع على الارض، لكن لايعتبر ماسح خـاصّ، بـل يجـزى بكلّ آلـة؛ يداً كانت أو غيرها؟

وجه عدم اعتبار المسح باليد وتضعيفه

ولولا مخالفـة الاصحاب والسيرة المستمرّة المتقدّمـة ، لكـان للاحتمـال الاخيـر وجـه معتدّ بـه.

توضيحـه: أنّ الظاهر من الايـة الكريمـة، أنّـه مع عدم وجدان الماء يقوم التـراب مقامـه، لكن مع تبديل الغسل ببعض المسح، فقولـه: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** أى اقصـدوا وانحوا نحوه لتمسّح الوجوه والايدى منـه، فلاينقدح فـى ذهـن العـرف منـــه إلاّ أنّ التمسّح من الصعيد على الوجـه والايدى، تمام الموضوع وتمام حقيقـة التـيمّم، وأنّ قصد الصعيد والذهاب إليـه، إنّما هو لاجل التوصّل إلى هذا المقصود.

ألا ترى أنّـه لو قال: «اذهب إلى الماء، وخذ غُرفـة منـه، فاغسل وجهک بـــه» لاينقدح فى الذهن دخالـة الذهاب والاغتراف فيـه، ويرى العـرف والعقـلاء أنّ ذكـر الغرفـة ـ كذكر التراب ـ لمحض التوصّل إلى غسل الوجـه!

والمقام أولى بـه منـه؛ لانّ الامر بالتيمّم من الصعيد ـ عقيب الامر بغسل الوجـه والايدى فى الوضوء الذى يطلب فيـه صِرف غسلهما من غير دخالـة للالـة ـ يجعـل الذيل ظاهراً بل كالنصّ فى أنّ منزلـة التـراب منزلـة المـاء، وأنّ المقصـود حصـول المسح من الصعيد محلّ الغسل بأيّـة آلـة حصل. وعدم ذكر الالـة مع كونها فى مقـام البيان، يؤكّد ما ذكرناه.

وتشهد بـه صحيحـة زرارة المفسّرة لها، قال فيها: «فلمّا أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء، أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لانّـه قال: بِوُجُوهِكُمْ ثمّ وصل بها وَأَيْدِيكُمْ».

فإنّها ظاهرة فى أنّ التصرّف إنّما هو فى إثبات المسح موضع الغسل، فكما أنّ الغسل لايعتبر فيه آلة خاصّة، كذلك ما أُثبت محلّه.

فتحصّل من ذلک: أنّ الظاهر من الاية أنّ اللازم فيه هو التمسّح من الصعيد على الوجه والايدى، وهو لايحصل إلاّ مع التوصّل إلى التمسّح على الصعيد، ومنه إليهما، وهو صادق بأيّة آلة، كالغسل بالماء.

فإذا علم ذلک فلابدّ فى رفع اليد عنه من دليل صالح، والادلّة الواردة فى التيمّمات البيانية وغيرها تشكل صلاحيتها لذلک؛ فإنّ وِزانها وِزان ما وردت فى الوضوءات البيانية ممّا اشتملت على الاخذ بالغُرفة وباليمين؛ حيث لايفهم منها إلاّ صِرف الالية من غير دخالة فى تحصيل الغسل.

وبهذا يظهر الخدشة فى دلالة مثل قوله: «تضرب بكفّيک الارض» فإنّه مع كون اليد آلة للمسح، لايفهم العرف منها الخصوصية، كقوله: «يجزيک من الوضوء ثلاث غُرفات: واحدة للوجه، واثنتان للذراعين» فكما لايفهم منه اعتبار الاغتراف، ولاينقدح فى الذهن إلاّ صرف آليتها، ولايصلح لتقييد إطلاق الاية، كذلک حال الضرب بالكفّين.

وليس المدّعى إلغاء الخصوصية حتّى يقال: لا طريق للعرف إليه فى مثل هذا الحكم التعبّدى.

بل المدّعى عدم إمكان رفع اليد عن ظهور الاية بمثله مع عدم الانقداح فى الذهن من «ضرب اليد والكفّ» إلاّ الالية، فلايحرز من مثله القيدية حتّى يقيّد به الإطلاق، كما لا تحرز من الوضوءات البيانية.

ولعمرى، إنّ هذا الوجه وجيه لولا الجهات الخارجيّة؛ من مفروغيّة الحكم لدى الاصحاب ومعهوديّة التيمّم بين المتشرّعة؛ بحيث ما ذكرناه يعدّ كالشبهة فى

مقابل البدیهة، ولهذا تری أنّه مع کمال المناسبة بین البابین، لم یتفوّه أحد بذلک! وهو کافٍ فی بطلانه.

وأمّا بعض الاحتمالات المتقدّمة ـ کالمنسوب إلی العلاّمة وما قبله ـ فهو مخالف لظاهر الایة وجمیع الادلّة، فلا داعی للتعرّض له.

وجه اعتبار الضرب أو الوضع ووجه اعتبار مجرّد المسح بالید

بقی الکلام فی أنّ المعتبر هو ضرب الیدین أو وضعهما؛ بناءً علی مباینتهما، أو لایعتبر شیء منهما، بل المعتبر هو شیء أعمّ؛ أی مطلق المماسّة ولو مسحاً.

مقتضی إطلاق الایة عدم اعتبار شیء إلاّ کون المسح من الارض؛ أی مبتدئاً منها، وقد قیّدت بالإجماع ـ بل الضرورة ـ بلزوم کون الالة الیدَ، وبقی إطلاقها بالنسبة إلی الوضع والضرب بحاله. بل بمناسبة کون الصعید قائماً مقام الماء عند فقده والارتکاز المتقدّم ذکره ، یتقوّی إطلاقها، ویشکل رفع الید عنه بمثل قوله: «تضرب بکفّیک الارض» فی مقام بیان کیفیة التیمّم ولو مع الغضّ عن الروایات المشتملة علی الوضع؛ لعدم فهم القیدیة منه، بل لاینقدح فی ذهن العرف إلاّ أنّ الضرب للتوصّل إلی التمسّح من الارض، خصوصاً من مثل قوله فی صحیحة الکندی: «التیمّم ضربة للوجه، وضربة للکفّین» الظاهر فی أنّ الضرب لصرف التمسّح للوجه، ولا موضوعیة له.

وبالجملة: لایحرز من مثله القیدیة ولو مع قطع النظر عن سائر الروایات.[1]

* * *

---

۱. کتاب الطهارة؛ ۲: ۲۴۱ ـ ۲۴۹.

تنبيه: هل الضرب أو الوضع شرط لحصول المسح أو جزءٌ ؟

ظاهر الكتاب والسنّة أنّ الضرب أو الوضع شرط لحصول المسح من الارض، لا جزء للتيمّم؛ فإنّ قوله تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** ـ متفرّعاًعليه قوله: **فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ** ـ ظاهر فى أنّ قصد الصعيد ضرباً أو وضعاً؛ لاجل المسح والتوصّل إليه، ولولا الإجماع والتسلّم بينهم لقلنا بعدم مدخلية الالة الخاصّة أيضاً، لكن بعد القول باعتبارها لاريب أنّ الظاهر منها أنّ الضرب لاجل المسح بالوجوه والايدى، كما هو الظاهر أيضاً من مثل قوله: «التيمّم ضربة للوجه، وضربة للكفّين» وقوله: «مرّتين مرّتين للوجه واليدين» وهذا يُنافى الجزئيّة.

ولا دليل على اعتبار الجزئية زائداً على اعتبار الشرطية؛ بأن يكون جزءً بالنسبة إلى المجموع، وشرطاً لسائر الاجزاء. وقوله: «تضرب بكفّيک الارض، ثمّ تنفضهما وتمسح بهما وجهک ويديک» لايدلّ على الجزئية لو لم‌نقل بدلالتها على الشرطية، خصوصاً مع كون جميع الروايات كالتفسير للاية الكريمة.

فتوهّم كون التيمّمات البيانية ـ وكذا أشباه الرواية المتقدّمة ـ فى مقام بيان ماهيّة التيمّم والاجزاء المقوّمة لها، غير وجيه جدّاً؛ لانّ الظاهر أنّهم: بصدد بيان كيفية التيمّم الصحيح؛ من غير نظر إلى ما يعتبر فيه شرطاً أو جزءً، لو لم نقل بظهور بعضها ـ كالرواية المتقدّمة ـ فى الشرطية، فالاظهر هو الشرطية.

وأمّا الثمرة بين القولين فغير ظاهرة، نعم لو قلنا: بأنّ دليل اعتبار الموالاة فيه هو ظهور الاوامر المتعلّقة بالمركّبات فى إتيان أجزائها متوالية ومرتبطة ـ كما استدلّوا به له ـ يكون اعتبار الموالاة بين الضرب والمسح على الجزئية، وعدم اعتباره على الشرطية، ثمرةً بينهما؛ لانّ غاية ما يمكن دعواه هو ظهورها فى الموالاة بين الاجزاء، لا بين الشرائط والاجزاء أيضاً، كما لايخفى. لكن قد عرفت أنّ وجه اعتباره

غیر ذلک ، ومع ما ذکرناه لا تکون هذه ثمرة، فراجع.

ویمکن أن یقال: إنّه علی الشرطیة لا دلیل علی لزوم قصد التقرّب والتعبّد به، بخلافه علی الجزئیة؛ لانّ المتیقّن من الإجماع علی عبادیّة التیمّم عبادیّة ماهیّته، لا الاعمّ منها ومن شرائطه. إلاّ أن یقال: مقتضی ارتکاز المتشرّعة عبادیة الضرب أیضاً.

وقد یقال فی بیان الثمرة أمران آخران ، وهو غیر سدید.

الأمر السادس

اعتبار کون الضرب بکلتا الیدین

لا إشکال نصّاً وفتوی فی اعتبار کون الضرب بکلتا یدیه، فلو ضرب بإحداهما بطل. بل یمکن استفادته من الکتاب العزیز، فضلاً عن الاخبار الناصّة علیه.

عدم اعتبار ضرب الیدین دفعةً

أمّا اعتبار الدفعة فغیر ظاهر، بل مقتضی إطلاق الادلّة عدم اعتبارها؛ أمّا إطلاق الکتاب فظاهر، وأمّا الاخبار فلانّ الظاهر من قوله: «تضرب بکفّیک» لیس إلاّ اعتبار الضرب بهما؛ وأنّه تمام الموضوع للحکم، وأمّا الدفعة فأمر آخر غیر ضربهما لابدّ فی اعتباره من بیان وتقیید مفقود فی المقام، فمقتضی إطلاق مثله هو عدم الاعتبار.

وتوهّم دلالة الادلّة علیه انصرافاً أو إشعار کلّ واحد من الاخبار، وبعد ضمّ بعضها إلی بعض یستفاد الحکم، غیر سدید.

نعم لایبعد أن یکون العمل الخارجی المتعارف بین الناس، موجباً لتوهّم الانصراف، لکنّه غیر الانصراف فی نفس الادلّة.

والإنصاف: أنّ رفع الید عن ظاهر الادلّة ومقتضی إطلاقها مشکل؛ وإن کان ترک الاحتیاط والبناء علی عدم الاعتبار ـ بعد کون العمل علیه ـ مشکلاً آخر.

اعتبار الضرب بباطن الكفّين

ثمّ إنّه لا ريب فی أنّ الظاهر من الادلّة ـ ولو انصرافاً ـ أنّ المعتبر ضرب باطن الكفّين، خصوصاً بعد ارتكازية مخالفة الماسح والممسوح. بل يمكن أن يستدلّ عليه بعدها بمثل موثّقة زرارة: «ثمّ مسح كفّيه كلّ واحدة على ظهر الأُخرى» .

وقوله فی رواية داود: «فوضع يديه على الارض، ثمّ رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكفّ» بعد كونه فی مقام بيان كيفية التيمّم.

ولايمكن إلغاء الخصوصيّة بعد ما عرفت من اعتبار الادلّة الخاصّة فيه، بل اللازم مراعاة جميع ما يتفاهم من التيمّمات البيانيّة وغيرها المحتملة دخالتها، بعد كونها فی مقام بيان كيفية التيمّم وما يعتبر فيه.

كما لا ريب فی جواز التيمّم بالتراب ونحوه وإن لم يكن متصلاً بالارض، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى السيرة القطعية، وقوله: «التراب أحد الطهورين» وما دلّ على جواز التيمّم بالجصّ والنورة الصادق كلّ منهما على المنفصل من الارض ـ أنّ الظاهر عرفاً من قوله تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً**... إلى قوله: **مِنْه** أنّ ما هو دخيل فيه هو محلّ الضرب ووقوع اليد، وأمّا سائر أجزاء الارض التی لا تقع اليد عليها، فلا دخالة لها فی المسح.

ولو نوقش فيه، فلا إشكال فی أصل الحكم، بعد كون التراب أحد الطهورين، وقطعية عدم الفصل بينه وبين الحجر وغيره.

فی اعتبار كون الضرب بجميع الباطن

ثمّ إنّ المعتبر فيه ضرب مجموع باطن الكفّين؛ لكون «الكفّ» اسماً له ظاهراً، وبعضه جزء له، لا كفّ على الإطلاق.

نعم، لو كانت ناقصة يكفی الضرب بها، ولايسقط التيمّم بلا إشكال؛ لقاعدة الميسور، وضرورية عدم سقوط الصلاة. بل لايبعد فهمه من نفس الخطابات

المتوجّهة إلى المكلّفين، كما ذكرناه في الوضوء وقلنا: إنّ قوله تعالى: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** ليس مخصوصاً بمن كان وجهه ويده سليمين، فمن قطعت يده من الاصابع، وسمع قوله تعالى: **اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** يرى لزوم غسل يده الناقصة إلى المرفق، ولاينقدح في ذهنه توجّه الخطاب إلى السالمين. نعم لو كان القطع من المرفق يكون خارجاً منه.

وفي المقام أيضاً يرى العرف دخول مقطوع الإصبع تحت الخطاب ولو قلنا بكون «الكفّ» اسماً للمجموع؛ وذلك لمناسبات مغروسة في الاذهان، كما هو كذلك في الخطابات العرفية.

بل لايبعد أن يقال: إنّ «الكفّ» ـ كـ «اليد» و«الرجل» ـ صادقة على الكلّ والبعض، لكن ينصرف مثل قوله: «اضرب كفّيك» إلى ضرب جميعهما، وهو يتمّ مع سلامة الكفّ، ومع نقصها يصدق «أنّه ضرب كفّيه على الارض» حقيقة، فلا إشكال في عدم سقوط التيمّم والصلاة مع نقصان الكفّ.

حكم من قطعت كفّاه من الزند

وأمّا لو قطعت كفّاه من الزَّنْد، فقد يقال بلزوم مسح الوجه بالذراعين، ومسح ظاهر كلٍّ بباطن الاُخرى. وهو بالنسبة إلى مسح الوجه غير بعيد وإن لايخلو من شبهة، لكن بالنسبة إلى ظاهر كلٍّ بباطن الاُخرى وقيامهما مقامَ الكفّ، بعيد لعدم شمول الخطابات له، وهو واضح، وعدم كون مسح الذراعين ميسورَ مسحِ الكفّين.

ولو حاول أحد تعميم قاعدة «الميسور...» لمثل ذلك، لصحّ له أن يلتزم بلزوم مسح الرجل أو سائر الجسد بدل اليد إذا قطعت يداه من الاصل؛ لانّ المسح بظاهر الكفّ ينحلّ إلى المسح، وكونه بظاهر الكفّ، وكونه بالكفّ، وكونه بالجسد، فمع تعسّر كلّ مرتبة يجب قيام الاُخرى مقامها، وهو كما ترى.

وبالجملة: ليست الذراعان مع الكفّ إلاّ كأجنبى فى باب التيمّم، وليس المسح عليهما ميسورَ مسحِ الكفّين، والانحلال العقلى غير معوّل عليه فى مثل المقام. بل لزوم مسح الجبهة فقط ممّن لم يكن له يد ـ لكونه ميسورَ التيمّم ـ أيضاً لايخلو من إشكال.

والاحتياط لازم على أىّ حال فى مثل الصلاة التى لا تُترك بحال، مع بُعد عدم تكليف مثله بالصلاة ـ التى هى عماد الدين ـ إلى آخر عمره. بل ليس المدّعى للقطع بعدم ترك مثله سُدىً بمجازف.

حكم تعذّر المسح بباطن الكفّين

ثمّ لو تعذّر الضرب بباطن الكفّين، هل يقوم ظاهرهما مقامه بدعوى: أنّه ميسوره وأقرب من غيره، أو يقوم باطن الذراعين مقامه، فيضرب بباطنهما، ويمسح بهما الوجه وظاهر الكفّين، أو يتخيّر بينهما، أو يجب الجمع؛ للعلم الإجمالى بحصول التيمّم الواجب بإحدى الكيفيتين؟

وجوه، لايبعد ترجيح الثانى؛ لانّ أصل اعتبار كون الماسح هو اليد والكفّين، غير مستفاد من الادلّة اللفظية كما مرّ، وإنّما قلنا باعتباره للسيرة والإجماع ، والمتيقّن منهما اعتباره حال عدم التعذّر وفى صورة الاختيار، وأمّا مع التعذّر فالاصل وإن اقتضى عدم اعتبار إحدى الخصوصيتين، لكن المتفاهم من الادلّة ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ مخالفة الماسح للممسوح؛ وأنّ آلة المسح موصلة لاثر الارض ـ ولو أثراً اعتبارياً ـ إلى ما لم يلمس الارض، ومع القول بالانتقال إلى الظاهر، لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر.

وبعبارة أُخرى: يعتبر فى التيمّم حال الاختيار، كونُ المسح بباطن الكفّ، ومغايرةُ الالة للممسوح، وفى حال التعذّر يرفع اليد عن الباطن، وتحفظ المغايرة مع حفظ آلية اليد، فيرجّح الذراع على الظاهر.

لكن ما ذكرناه لايساعد عليـه كلمات القوم ممّن تعرّض للمسألـة ، والاحتياط بالجمع لاينبغی تركـه.

حكم نجاسة الباطن

ثمّ إنّـه مع نجاسـة الباطن؛ إمّا أن تكون ساريـة إلى الارض لـو تـيمّم، أو إلـى الممسوح دون الارض، كما لو جرح العضو بعد الضرب، أو لم تكن ساريـة مطلقاً:

فعلى الاوّل قد يقال: إنّ ظاهر الادلّـة اعتبار طهارة الصعيد عند ضرب اليد عليـه، فإذا صار قذراً بالضرب لايضرّ بالتيمّم .

وفيـه: أنّ ظاهر الايـة ـ مع قطع النظر عن صحيحـة زرارة ـ اعتبار طهارتـه عند رفع اليد منـه أيضاً؛ لمكان مِنْهُ فإنّ الظاهر رجوع الضمير إلى «الصعيد الطيّـب» فمـع ابتدائيـة «مِنْ» ـ كما هی الارجح ـ يكون المعنـی: «فامسـحوا مبتـدئاً مـن الصـعيد الطيّب».

نعم، بناءً على رجوع الضمير إلى «التيمّم» ـ كما فـی صحيحـة زرارة المفسّـرة للايـة ـ يشكل استفادة ما ذكر منها، كما تقدّم بعض الكلام فيها .

إلاّ أن يقال: إنّ المراد من قولـه: «ذلک التيمّم» ذلک الضرب الواقع على الصعيد الطيّب، ومع قذارتـه بالضرب يخرج عن ذلک العنوان، تأمّل.

ويمكن استفادة اعتبار طهارة الارض التی يمسح منها المحالّ ـ وكذا اعتبار طهارة المحالّ الممسوحـة إذا فرض سرايـة نجاسـة الكـفّ إليهـا ـ مـن الايـة الكريمـة وصحيحـة زرارة المتقدّمـة بالتقريب المتقدّم؛ مستمدّاً بارتكاز العرف فی اعتبار كلّ ما يعتبر فی الوضوء والغسل جميعاً فی التيمّم، فراجع .

وأمّا مع عدم سرايتها ـ بأن يكون المحلّ جافّاً ـ فالظاهر عدم الانتقال إلى الظاهر، بل ينتقل إلى الذراعين، كما مرّ الكلام فيـه .

وأمّا دعوی: أنّ حفظ الذات أولی من حفظ الوصف، فمع الانتقال إلی غیر باطن الکفّ، ترک الاصل والذات حفظاً للوصف، بخلاف المسح بالباطن النجس.

ففیها: أنّ أمثال هذه الأُمور الاعتباریة والترجیحات الظنّیة، غیر معوّل علیها فی الاحکام التعبّدیة البعیدة عن العقول. مع ما عرفت من أنّ اعتبار باطن الکفّ ـ بل مطلق آلیة الید ـ غیر مستفاد من الادلّة لولا الإجماع والسیرة المفقودان فی مثل المقام.

والاحتیاط فی جمیع صور الدوران لاینبغی أن یترک؛ وإن کانت البراءة فی کثیر من الموارد محکّمة؛ بناءً علی جریانها فی الطهارات الثلاث، کما هو الاقوی.

الأمر السابع

هل یعتبر فی التیمّم العلوق ممّا ضرب علیه؟

والکلام فیه یقع فی موارد:

عدم لزوم مسح المواضع بالتراب ونحوه

منها: فی اعتبار العلوق بمعنی لزوم مسح المواضع بالتراب ونحوه، ولا إشکال ولا کلام عندنا فی عدم اعتباره، وهو الذی ادّعی الإجماع علیه، فعن «المنتهی»: «لایجب استعمال التراب عند علمائنا» وحکی الإجماع عن غیره أیضاً.

والظاهر أنّ خلاف بعض المتأخّرین لیس فی ذلک، کما یظهر من استدلالاتهم، خصوصاً جوابهم عن الروایات الدالّة علی النفض: «من عدم المنافاة بینه وبین لزوم العلوق؛ لبقاء الاجزاء الصغیرة الغباریة بعد النفض» فیظهر منهم أنّ مرادَهم بلزوم العلوق، لزومُ بقاء أثر التراب الذی لایسمّی «تراباً». وکیف کان: یدلّ علی عدم اعتباره ـ بعد الإجماع ـ الادلّةُ الدالّة علی استحباب النفض أو جوازه ؛ ضرورة أنّه بعده لایبقی من نفس الصعید والارض علی الید شیء، وما بقی علیها أحیاناً هو أثرهما الذی لایسمّی «تراباً» عرفاً ولا «أرضاً».

والايةُ الكريمة بعد البناء على كون «مِنْ» ابتدائية بشهادة صحيحة زرارة التى دلّت على رجوع الضمير المجرور إلى «التيمّم» لا «الصعيد» وكذا الاخبار المتقدّمة ؛ ضرورة أنّه لو كان الجارّ للتبعيض والمجرور راجعاً إلى «الصعيد» لزم منه وجوب حمل الصعيد إلى الوجه والكفّين، مع أنّه بعد النفض لايبقى بعض الارض على اليد للوجه، فضلاً عن الكفّين، فإذا لم تكن تبعيضية فلا محالة تكون ابتدائية؛ لضعف الاحتمالات الاُخر، فتدلّ على أنّ المعتبر فى التيمّم، أن يكون المسح مبتدئاً من الارض لا بالارض، فتدلّ على عدم اعتبار العلوق بالمعنى المتقدّم، ولا بغيره كما يأتى، فلاينبغى الإشكال فى عدم اعتباره بهذا المعنى.

عدم لزوم أن يعلق على اليد من أجزاء الارض

ومنها: اعتباره بمعنى لزوم أن يعلق على اليد من أجزاء الارض ولو سقطت بالنفض، بل ولو لم يبقَ أثرها. ولاينبغى الإشكال فى عدم اعتباره أيضاً، بل هو أضعف من سابقه؛ لإمكان التمسّك له بالاية والصحيحة المتقدّمة؛ بتوهّم تبعيضية «مِنْ» وبارتكازية بدلية التراب للماء، وإن ظهر ضعفهما ممّا تقدّم حتّى الثانى، فإنّ الارتكاز لايقاوم الادلّة كتاباً وسنّة.

وأمّا توهّم اعتبار العلوق وكونه واجباً مستقلاً، لا للتمسّح به على الاعضاء، فهو خلاف الاية والروايات جميعاً؛ فإنّ الظاهر منها عدم استقلاليته، بل لو كان معتبراً فلاجل المسح على الاعضاء، والروايات المشتملة على النفض يظهر منها ـ بمساعدة الارتكاز العرفى ـ أنّ النفض لعدم الاحتياج إلى ما يعلق من الصعيد على اليد لمسحها، ولا إشعار فيها بلزوم العلوق استقلالاً من غير لزوم المسح به.

ولهذا ترى أنّ الروايات المشتملة على الوضع خالية عن ذكر النفض ، بخلاف ما تشتمل على الضرب، فإنّها مشتملة عليه إلاّ نادراً ! والظاهر أنّ الوجه فيه هو

تحقّق العلوق بالضرب دون الوضع، خصوصاً في أراضي الحجاز الغالب عليها الرمل والاحجار الصغار التي تلصق باليد مع الضرب، دون الوضع بلا اعتماد ولا قوّة ولا مكث.

وبالجملة: عدم اعتبار العلوق بهذا المعنى أيضاً واضح.

عدم اعتبار انتقال أثر من الارض إلى الاعضاء

والعمدة البحث عن النحو الثالث من العلوق؛ وهو أثر التراب والارض، ولايبعد أن يكون ذلك مورداً للكلام، ومختاراً لبعض المتأخّرين، كما مرّت الإشارة إليه. وهو أيضاً لايقصر في الضعف عمّا تقدّم؛ فإنّ «مِنْ» في الاية الكريمة إن كانت تبعيضية، تنطبق على العلوق بالمعنى الاوّل، وإن كانت ابتدائية لا تنطبق على العلوق بهذا المعنى أيضاً. بل بعد البناء على الابتدائية، تدلّ الاية بإطلاقها على عدم اعتبار العلوق؛ للدلالة على أنّ تمام الموضوع لتحقّق التيمّم، كون التمسّح مبتدئاً من الصعيد من غير دخالة شيء آخر فيه.

ودعوى: أنّ المسح منه على الوجه والكفّ ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ منصرف إلى انتقال أثر من الارض إلى الاعضاء ، مدفوعة بأنّ ما هو المرتكز من قيام الصعيد مقام الماء، هو قيام نفسه مقامه، كما فعل عمّار، لا قيام أثره، وبعد قيام الدليل على عدم لزوم ذلك، لا مجال لدعوى قيام الاثر، فلايجوز رفع اليد عن الإطلاق، ولا دعوى الانصراف لاجل الارتكاز.

كما أنّ دعوى الانصراف أو عدم الإطلاق ـ لاجل غلبة الاراضي في انتقال أثرها إلى اليد وبقائه بعد النفض ـ مدفوعة بمنع الغلبة الموجبة لعدم الإطلاق، فضلاً عن الانصراف، سيّما في أراضي نزول الوحي وصدور الروايات، وخصوصاً مع كون «الصعيد» مطلق وجه الارض، وبالاخصّ مع قرب أراضي الحرمين الشريفين من

البحر الموجب لنزول الامطار الغریزة فی غالب الفصول فیها، مع کیفیة أرضهما الخالیة من التراب الموجب لعدم کونها مغبّرة وعدم بقاء أثرها بعد النفض غالباً، ومعه کیف تسوغ دعوی الغلبة والانصراف، وکیف یمکن السکوت عنه مع فرض اعتباره؟!

مضافاً إلی أنّه لو فرض بقاء أثر ضعیف بعد النفض، فلا ریب فی أنّه مع إمرار الیدین علی الوجه، یرتفع وینتقل إلیه، فلایبقی للکفّین أثر منه، فلابدّ للقائل بلزوم العلوق: إمّا أن یلتزم بلزومه للوجه فقط، أو لزوم المسح ببعض الید علی الوجه بوجه یبقی الاثر للکفّین، أو لزوم ضرب آخر بعد مسح الوجه، ولا أظنّ التزامه بالاوّلین، ویأتی الکلام فی ضعف الثالث .

الأمر الثامن

فی تحدید الماسح والممسوح وکیفیة المسح

أمّا الماسح، فیقع البحث فیه من جهات:

الجهة الاُولی: فی کفایة المسح بید واحدة

بعد وضوح لزوم کون المسح بما یضرب علی الارض نصّاً وفتوی، هل یعتبر أن یقع مسح الجبهة بالیدین، کما عن «التذکرة»: «أنّه الاظهر من عبارات الاصحاب» .

وعن «المدارک»: «أنّ أکثر الاصحاب علی کون المسح بباطن الکفّین معاً» وعن «المختلف» و«الذکری» و«کشف اللثام»: «أنّه المشهور» .

أو یجتزأ بید واحدة، کما عن «التذکرة» احتماله ، وعن المولی الاردبیلی والمحقّق الخونساری اختیاره ؟

وجه الاجتزاء بيد واحدة

لايبعد ترجيح ذلک؛ لإطلاق الاية الكريمة وعدم صلوح الادلّـة لتقييدها. ودعوى كونها من المتشابهات التى يجب الرجوع فيها إلى تفسيـر أهل البيت : ـ كدعوى عدم إطلاقها؛ لكونها فى مقام أصل التشريع ـ ضعيفة؛ ضرورة عدم إجمال وتشابـــه فيهـا، فإنّ الظاهر من قولـه: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً** الواقع فى ذيل بيـان الوضـوء والغسـل وأنّهمـا بالماء، وبقرينـة **فَامْسَحُوا... مِنْهُ** هو التلمّس للارض بالالـة المتداولـة التى هى باطن الكفّين؛ لعدم إمكان المسح على اليدين بكفّ واحدة، فيستفاد منها لزوم مسـح بعـض الوجـه واليدين من الارض بالالـة. نعم لولا الجهات الخارجيـة لقلنا بعدم لزوم كـون اليد آلـة، كما تقدّم .

فإطلاق الايـة محكّم ما لم يرد دليل على التقييد. والتقييدات الواردة عليها ليست بحدّ الاستهجان حتّى نلتزم بإهمالها، أو بقيام قرائن حاليـة لم تصل إلينا.

والذى يشهد على عدم إجمال أو إهمال فيها، إرجاع رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ عمّاراً إليها لرفع خطئـه بقولـه: «هكذا يصـنع الحمـار؛ إنّمـا قـال اللّـه عزّوجلّ: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**.

وفى روايـة: «إنّما قال اللّه: **فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**».

وفى اُخرى: «أفلا صنعت كذا؟» ثمّ تيمّم.

وتمسّک أبى جعفر ـ عليه السلام ـ بها وبخصوصياتها لتعليم زرارة ، فـلا إشـكال فى إطلاقها وعدم تشابهها. نعم الروايات الحاكيـة لفعلهم ، لايكون فيها إطـلاق معتـدّ بـه من هذه الجهـة.

وأمّا عدم صلوح شىء لتقييدها؛ فلانّ أظهر ما فى الباب فى ذلـک ـ ممّـا يمكـن الركون إليـه سنداً ـ موثّقـة زرارة، عن أبى جعفر ـ عليه السـلام ـ فـى التـيمّم قـال:

«تضرب بکفّیک الارض، ثمّ تنفضهما وتمسح بهما وجهک ویدیک».

وصحیحة المرادی، عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ فی التیمّم قال: «تضرب بکفّیک علی الارض مرّتین، ثمّ تنفضهما وتمسح بهما وجهک وذراعیک».

بدعوی ظهورهما ـ بل صراحتهما ـ فی کون مسح الوجه بالیدین.

لکن یمکن إنکار ظهورهما ـ فضلاً عن صراحتهما ـ بأن یقال: إنّ محتملات قوله: «وتمسح بهما وجهک ویدیک» کثیرة بدواً.[۱]

***

فمثل الوضوء إذا قلنا بأنّ محلّه الشرعیّ قبل العمل إمّا لدلالة الآیة الشریفة،[۲] أولدلالة بعض الاخبار کقوله: افتتاح الصلاة الوضوء فعلیه إذا عرض الشکّ فیه بعد الدخول فی الصلاة یلغی الشکّ؛ لتجاوز محلّه بالنسبة إلی الصلاة التی اشتغل بها لا غیرها.

لکن فی کون المحلّ الشرعیّ للوضوء ما ذکر إشکال ومنع؛ لمنع دلالة الایة إلاّ علی الإرشاد لاشتراط الصلاة بالوضوء، وکذا الروایة.

ومثل الاستقبال والستر وأمثالهما ممّا لیس لها محلّ شرعیّ، بل تکون شروطاً مُعتبرة فیها، ولکنّ العقل یحکم بلزوم إحرازها قبل الصلاة، ولیس للشارع حکم من هذه الجهة یکون الشکّ فیها غیر مشمول لادلّة التجاوز؛ لعدم تجاوز محلّها بالنسبة إلی الاجزاء الاتیة.[۳]

***

۱. کتاب الطهارة: ۲: ۲۵۴ ـ ۲۷۰.

۲. المائدة / ۵ـ۶.

۳. الاستصحاب: ۳۴۳.

فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صعِيداً طَيِّباً ـ على فرض إطلاقه ـ لايدلّ إلاّ على جواز الإتيان بالصلاة فی ظرف فقدان الماء، فإذا فرض كون الصلاة مع الطهارة الترابيّة متعلّقة لامرٍ، ومع المائيّة لامرٍ آخر، فمقتضى إطلاق الاوّل جواز البِدار، ولازمه سقوط أمره، لاسقوط الأمر المتعلّق بالصلاة مع المائيّة، كما أنّ مقتضى إطلاقه ليس استيفاءَ تمام مصلحة الصلاة المشروطة بالمائيّة، أو استيفاءَ مقدارٍ لم تبقَ معه مصلحة مُلزمة، أو لم يمكن معه استيفاوها، فلابدّ للإجزاء من التماس دليل آخر غير إطلاق الادلّة.[1]

❊ ❊ ❊

مسألة

فی الخلل الواقع فی الصلاة من قبل الطهور

صور الخلل فی الطهور وحكمها

وهو قد يكون فی أصله، كما لو تركه عمداً أو سهواً أو نحوهما، وقد يكون فی الخصوصيّات المعتبرة فيه، كمن ترک ما يعتبر فيه عمداً أو نسياناً ونحوهما، فصلّى مع الوضوء بلا غسل بعض أعضائه أو بلا مسح، أو صلّى مع ترک بعض أعضاء الغسل، وعلى أيّ حال قد يكون الترک عمداً ولا كلام فيه، وقد يكون سهواً أو نسياناً أو خطأً أو جهلاً بالحكم أو بالموضوع.

ومقتضى القواعد الاوّلية البطلان مع الإخلال بالشرط أو بما يعتبر فيه، ويدلّ عليه كلّ ما دلّ على اشتراط الطهارة، كالاية الكريمة **إذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**... إلى آخرها، الظاهرة فی اشتراط الطهارة، كما هو المستفاد من أمثالها،

---

۱. مناهج الوصول؛ ۱: ۳۱۱ ـ ۳۱۲.

وقوله ـ علیه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلاّ من خمس» وعدّ الطهور منها، وقوله ـ علیه السلام: «لا صلاة إلاّ بطهور» وغیر ذلک.[1]

* * *

تتمیم: فی أنّ التیمّم بمنزلة المبدل منه فی جمیع الاثار

هل یکون التیمّم کالغسل فی الاجتزاء به ـ فیما إذا کان بدلاً من غسل الجنابة ـ عن الوضوء، والاجتزاء بتیمّم واحد عن الاغسال الکثیرة إذا کان فیها غسل جنابة ونوی الجمیع، أو مطلقاً؛ کان فیها جنابة أو لا، نوی الجمیع أو بعضها؟

وبالجملة: هل یقوم التیمّم مقام الغسل فی جمیع ما للغسل، أو لا مطلقاً، أو یفصّل بین ما هو بدل غسل الجنابة، فیقوم مقامه فی الاجتزاء عن الوضوء أو التیمّم له، دون غیره، فلایکتفی بتیمّم واحد عن الاغسال المتعدّدة؟

أو یجتزأ به حتّی فیما لایجتزأ بالغسل الواحد، کما لو کان علی المرأة غسل الحیض، وقلنا بوجوب الوضوء علیها مع الغسل، فیجزی تیمّم واحد عن غسلها ووضوئها؟

وجوه، أقواها کونه بمنزلة المبدل منه فی جمیع ما له، فیکتفی بتیمّم واحد بدل غسل الجنابة عن الوضوء، ویتداخل کما تتداخل الاغسال، ولایتداخل فیما لا تتداخل، ولایجتزأ به فیما لایجتزأ بالغسل، فیجب تیمّمان علی الحائض بدل الغسل والوضوء:

أمّا الاجتزاء عن الوضوء فی بدل غسل الجنابة، فممّا لاینبغی الإشکال فیه، بل فی «الجواهر» دعوی عدم وجدان الخلاف فیه، لکن لا للایة الکریمة بنفسها، فإنّها

---

۱. کتاب الخلل فی الصلاة: ۱۹۱ ـ ۱۹۳.

مع قطع النظر عن الروايات لا تدلّ على الاجتزاء؛ فإنّ الظاهر من صدرها لزوم الوضوء للصلاة شرطاً، ولزوم الغسل من الجنابة كذلك، فلايستفاد منها غير ذلك، فلا تدلّ على إجزاء أحدهما عن الاخر لو لم نقل: إنّ الظاهر منها لزومهما عند تحقّق سببهما.

وأمّا ذيلها فيتفرّع على الصدر، فلايستفاد منه زائداً عليه. مع أنّ الظاهر من عطف **لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** بلفظ أوْ أنّ كلّ واحد من الحدث الاصغر والاكبر سبب للتيمّم، وإطلاق السببية يقتضي تكرّر المسبّب، ويكون مقدّماً على إطلاق المسبّب، كما حرّرناه في محلّه . وكيف كان: لايمكن استفادة الاجتزاء منها بنفسها، بل يستفاد بضمّ ما دلّ على إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء ؛ لانّ الظاهر منها أنّ التيمّم عند فقدان الماء بمنزلة الوضوء، وللمجنب بمنزلة الغسل، فإذا علم أنّ الغسل كافٍ عن الوضوء، قام التيمّم مقامه في ذلك.

بل لنا دعوى استفادة عموم التنزيل بالنسبة إلى سائر الاغسال أيضاً؛ إمّا بدعوى كون قوله: **لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** كناية عن مطلق الحدث الاكبر، كما أنّ قوله: **أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ** كناية عن مطلق الاصغر، وقوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ** كناية عن مطلق المعذور، مع المناسبات المغروسة في ذهن العرف، ومعلومية عدم ترك الصلاة بحال، وعدم سقوط شرطية الطهارة لها.

أو بدعوى استفادة ذلك من قوله تعالى في ذيل بيان التيمّم: **مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ** الظاهر منه أنّ التيمّم طهور لدى فقدان الماء أو العذر في استعماله، فكأنّه قال: التيمّم أحد الطهورين.

فيستفاد منه ومن قبله مع الارتكازات العقلائية: أنّ كلّ ما للوضوء والغسل عند الاحتياج إليهما، للتيمّم مع تعذّرهما، فإذا اجتزى بغسل واحد عن الاغسال المتعدّدة ـ وإن كان أحدها للجنابة اجتزى عن الوضوء أيضاً ـ يجتزأ بالتيمّم الذي هو

بمنزلتــه، وهو الطهور فی هذه الحالــة.

وبالجملة: حال البدل حال المبدل منــه مطلقاً وفی جمیع ما لــه من الاثار.[۱]

❊ ❊ ❊

ویمکن استفادتــه من الاخبار أیضاً، کصحیحــــة ابــن حُمــران وجمیــل بــن درّاج بطریق جمیل : أنّهما سألا أبا عبداللّه ـ علیه السلام ـ عن إمام قومٍ أصابتــــه جنابـــة فی السفر، ولیس معــه من الماء ما یکفیــه للغسل، أیتوضّأ بعضهم ویصلّی بهم؟ فقــال: «لا، ولکن یتیمّم الجنب ویصلّی بهم؛ فإنّ اللّه عزّوجلّ جعل التراب طهوراً، کما جعــل الماء طهوراً». فإنّ الظاهر منها الاکتفاء بالتیمّم للصلاة مع فرض وجــدان المــاء بقــدر الوضوء، ومقتضی تعلیلــه عموم الحکم والمنزلــة.

وأمّا ما قد یقــال بالاجتزاء بتیمّم واحد عن غسل الحیض والوضوء وإن لم نقل فــی المبدل منــه، فمبنی علی کون التیمّم للوضوء والغسل بکیفیــة واحدة، وعدم قید یوجب تباینهما، وعدم إمکان اجتماعهما فی المصداق الواحد، واستفادة جمیع التیمّمات مــن الایـــة الکریمــة بالتقریب المتقدّم، وتقدیم إطلاق الجزاء علی إطلاق الشرط فی الایــة. لکن جمیــع المقدّمات مسلّمــة إلاّ الاخیرة؛ لما تقرّر من تقدیم إطلاق الشرط علی الجزاء . مضــافاً إلــی بعد زیادة البدل عن المبدل منــه، ولاجلــه لایستفاد ذلک فی المقــام ولــو ســلّم فــی ســائر المقامات، فالاقوی هو تساویهما فی الاثار مطلقاً.[۲]

❊ ❊ ❊

---

۱ . کتاب الطهارة؛ ۲: ۳۱۳ ـ ۳۱۵.

۲ . کتاب الطهارة؛ ۲: ۳۱۵.

اختلفوا فى عدد الضربات فى التيمّم، فعن المشهور التفصيل بين ما للوضوء وبين ما للغسل؛ بضربة واحدة فى الاوّل، وضربتين فى الثانى .

وعن جمع من المتقدّمين والمتأخّرين الضربة الواحدة فيهما.

وعن جمع آخر منهما الضربتان فيهما . وربّما نقل عن بعض ـ بل قوم من أصحابنا كما حكى عن «المعتبر» ـ ثلاث ضربات. فالاولى أوّلاً بيان مقتضى الادلّة والجمع بينها، ثمّ النظر فى كلمات القوم. فنقول:

بيان مقتضى الادلّة ووجه الجمع بينها

مقتضى إطلاق الاية الكريمة الاجتزاء بالضربة الواحدة فيهما، سيّما بعد ذكر التيمّم عقيب الحدثين.[1]

* * *

وأمّا كيفيّة المسح، فمقتضى إطلاق الاية وبعض الروايات ومقتضى سكوت أبى جعفر ـ عليه السلام ـ عن الخصوصية الواقعية التى وقع بها تيمّم رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ فى مقام تعليم عمّار، هو عدم دخالة كيفية خاصّة فى المسح، بل التيمّم متقوّم بمسح الوجه والكفّين باليدين بأيّة كيفية؛ وقع من الاعلى أو إليه، وقع طول الباطن على عرض الظاهر، أو طوله على طوله. بل ولو وضع جميع الباطن على جميع الظاهر، فجرّ الماسح فى الجملة حتّى وقع مسح جميع الظاهر به. وكذا لا خصوصيّة ـ بمقتضاها ـ فى مسح الوجه.

أمّا إطلاق الاية، فلما مرّ مراراً من أنّها فى مقام البيان، ولا إجمال فيها، ولذا

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۳۰۴.

تمسّک النبیّ ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ والإمام بها وبخصوصیاتها المأخوذة فیها لإثبات الحکم ، فالقول بکونها مجملة نشأ من قلّة التأمّل فیها، وإلاّ فغالب أحکام التیمّم مستفاد منها.[۱]

❊ ❊ ❊

وأمّا التشبّث بدلیل التنزیل لإثبات کونه من الاعلی کما فی الوضوء ، فقد مرّ ما فیه، وقلنا: إنّ الایة الکریمة مع الارتکاز العرفی وإن یظهر منها اعتبار ما یعتبر فی الغسل والوضوء معاً فی التیمّم أیضاً، کالترتیب وطهارة البدن من الاحکام المشترکة، لکن لایمکن إثبات الشرائط المختصّة بکلّ واحد منهما للتیمّم؛ بعد کونه بدلاً منهما فی الایة الشریفة بنحو واحد.[۲]

❊ ❊ ❊

وأمّا الممسوح، فیقع البحث فیه من جهات:

الجهة الأُولی: فی تحدید الوجه

والکلام یقع فیه فی مقامین:

المقام الاوّل: فی مقتضی الادلّة مع قطع النظر عن فتوی الاصحاب

فنقول: إنّ مقتضی إطلاق الایة جواز مسح بعض الوجه؛ أیّ بعض کان بعد کون الباء تبعیضیة؛ إمّا لقول السیّد المرتضی: «إنّ الباء إذا لم یکن لتعدیة الفعل إلی المفعول، لابدّ له من فائدة، وإلاّ کان عبثاً، ولا فائدة بعد ارتفاع التعدیة به إلاّ

۱ . کتاب الطهارة؛ ۲: ۳۰۱.

۲ . کتاب الطهارة؛ ۲: ۳۰۲.

التبعيض» ، وهو من أهل الخبرة فى صناعة الادب، تأمّل.

وإمّا لصحيحة زرارة المفسّرة للاية عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ واستدلّ ـ عليه السلام ـ لتبعيض المسح فى الوضوء والتيمّم بالباء.[1]

* * *

وأمّا مقتضى الاية الكريمة والروايات الدالّة على أنّ التيمّم بالارض والتراب، فعدم صحّته بالغبار مطلقاً ولو فى حال الاضطرار؛ لعدم صدقهما عرفاً على الشىء المغبّر أو الغبار الذى يعلو السرج واللبْد، بل هو أثر التراب لدى العرف، كالرطوبة بالنسبة إلى الماء، فلابدّ من النظر فى تلك الروايات.[2]

* * *

يشترط فى الارض الطهارة، فلايصحّ التيمّم بالتراب النجس إجماعاً، كما عن «الغنية» و«التذكرة» و«جامع المقاصد» و«شرح الجعفرية» وعن «المنتهى» نفى الخلاف عنه ، وعن «المدارك» نسبته إلى الاصحاب ، وهو حجّة.

ويدلّ عليه قوله تعالى: **صَعِيداً طَيِّباً** بناءً على كونه بمعنى الطاهر، كما عن ابن عبّاس ، بل عن «جامع المقاصد» نسبته إلى المفسِّرين . ولايبعد دعوى ظهوره فيه عرفاً بعد عدم كون المراد منه المُستَلَذّ ـ الذى قيل: «إنّه معناه الحقيقى» ـ بمناسبة الحكم والموضوع، وبكونه على الظاهر مساوقاً للنظيف عرفاً الذى جعل مقابل القذر فى بعض الروايات ، أو يكون المراد منه مطلق النظيف، خرج منه النجس إجماعاً، وبقى ما هو المقابل للقذر.

---

١ . كتاب الطهارة: ٢: ٢٧٩.

٢ . كتاب الطهارة: ٢: ١٨۶ ـ ١٨٧.

واحتمال كونه مقابل الخبيث ، كما فى قوله: **وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِى خَبُثَ لا يَخْرُجُ إلاّ نَكِداً**[۱] فيكون المراد منه الارض النابتة، يُبعده ما مرّ من كون «الصعيد» هو مطلق وجه الارض بالشواهد المتقدّمة ، فلايبعد دعوى أقربيّة ما ذكرناه أوّلاً ولو بضميمة فهم المفسّرين والفقهاء.

مع أنّ «الخبيث» ليس لغة بمعنى الارض غير النابتة، بل بمعنى الردىء وما يساوقه ، والنجس أيضاً خبيث، والمناسبات المغروسة فى الاذهان توجب تعيّن الطيّب المقابل للخبيث فى الطاهر المقابل له. وقد اشتهرت النجاسات بـ«الاخباث» و«الطهارة من الخَبَث» فى مقابل الطهارة من الحدث.[۲]

* * *

ربما يستدلّ [۳] للإطلاق[۴] بقوله تعالى: **وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**.[۵]

فإنّ المجىء من الغائط الذى يكون كناية عن قضاء الحاجة، يعمّ جميع الصور، كما هو غير خفىّ.

ويرد عليه: أنّ من شرط التمسّک بالإطلاق أن يكون المتكلّم فى مقام بيانه،

---

۱. الاعراف / ۵۸.

۲ . كتاب الطهارة؛ ۲: ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

۳ . مصباح الفقيه؛ الطهارة، ۲: ۱۲.

۴ . و هو ناقضية البول و الغائط للوضوء سواءً خرج من المخرج الطبيعى اومن غيره: ۱۵۷ ـ ۱۵۸.

۵ . النساء / ۴۳؛ المائدة / ۶.

فلو كان المقصود جهة أُخرى لايجوز التمسّک بكلامه لإثبات الإطلاق من هذه الجهة غير المقصودة.

وحينئذٍ فنقول: إنّ الظاهر من الاية أنّ المقصود منها تشريع التيمّم؛ وأنّ ما يكون من الاحداث موجباً للوضوء، فهو سبب للتيمّم عند فقدان الماء، وأمّا كون المجيء من الغائط سبباً من حيث هو، أو مقيّداً ببعض الخصوصيّات، فلاتكون الاية متعرّضة لهذه الجهة.

ثمّ لو سُلّم كونها فى مقام البيان، فشمولها لجميع صور المسألة ـ حتّى مثل ما لو خرج الغائط من ثُقبة موجودة فى البطن؛ لإصابة السهم ونحوه ـ محلّ منع، فإنّ ظاهرها أنّ قضاء الحاجة سبب لذلک، كما يدلّ عليه التعبير بالمجيء من الغائط، لا مطلق خروجه.[1]

❊ ❊ ❊

الظاهر دلالة الاية الشريفة[2] على أنّ الواجب مجرّد الغسل؛ للامر به مطلقاً مع كونها فى مقام البيان، كما يظهر من تحديدها الأيدى والأرجل.

ودعوى: انصراف الغسل إلى الغسل على الوجه المتعارف فى باب الوضوء؛ وهو الغسل من الاعلى إلى الاسفل.[3]

مدفوعة: بمنعها؛ فإنّ منشأها مجرّد التعارف وغلبة الوجود، والوجه فيه: أنّ الغسل بهذا النحو أسهل من العكس، وذلک لايوجب الانصراف، مع أنّ تعارف الغسل من أعلى الوجه غير ثابت.[4]

---

۱ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۲۷۱ ـ ۲۷۲.

۲ . المائدة / ۶.

۳ . الحبل المتين: ۱۲ ؛ جواهر الكلام ؛۲: ۱۵۰.

۴ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى)؛ غسل الوجه: ۴۱۸ ـ ۴۱۹.

هذا ما يتعلّق بالموضوع.[۱] وأمّا الحكم فلايخفى أنّه لو لم يكن في البين إلاّ مايدلّ ـ من الاية الشريفة[۲] والرواية[۳] ـ على وجوب غسل الوجه، فالظاهر أنّه لادلالة لهما بنظر العرف، إلاّ على وجوب غسل البشرة فيما إذا لم تكن مستورة بالشعر، و وجوب غسل الشعر في المقدار المستور منها به، لا لانّ عنوان الوجه ـ الظاهر بحسب وضعه اللغوي في خصوص البشرة ـ ينتقل في ذي اللحية إلى ما يشمل الشعر أيضاً. بل لما ذكر: من أنّ المتفاهم عند العقلاء، هو غسل ظاهر الشعر من دون ارتكاب تكلّف إيصال الماء إلى البشرة المحاط به.

فالإنصاف: أنّ الحكم مع قطع النظر عن الاخبار الدالّة عليه ـ ممّا لاينبغي الإشكال فيه.[۴]

***

الثاني: في وجوب غسل المرفق وعدمه

قد يقال بالعدم؛[۵] نظراً إلى أنّ ظاهر الاية الشريفة[۶] ـ التي عُبّر فيها بكلمة «إلى» يقتضي العدم؛ لخروج الغاية ومدخول «إلى» عن المحدود المغيّى، كما صرّح به جمع

---

۱ . التخليل هو ايصال الماء في خلال اللحية لغسل ما استتربها من البشرة و الشعر والتبطين ايصال الماء الى باطن الشعر الذي لايقع عليه حس البصر.

۲ . المائدة / ۶.

۳ . وسائل الشيعة: ۱: ۳۸۷، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۱۵.

۴ . آيت‌الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني)؛ غسل الوجه: ۴۲۵.

۵ . انظر مصباح الفقيه؛ الطهارة، ۲: ۳۱۹.

۶ . المائدة / ۶.

كثير،[1] بخلاف التحديد بكلمة «حتّى». هذا بناءً على كونها فى الاية غاية للمغسول.

وأمّا بناءً على كونها غاية للغَسْل فهى أجنبيّة عن المقام.[2]

* * *

الثالث: فى وجوب الغسل من الاعلى إلى الاسفل أو العكس أو التخيير

والذى صرّح به المحقق فى «الشرائع»[3] هو الاوّل، ومنشأ توهّم الخلاف التعبير بكلمة «إلى» فى الاية الشريفة.

بتقريب: أنّ المرفق غاية للغسل، والاية متعرّضة لبيان كيفيّة الغسل؛ وأنّه يجب الابتداء من الاصابع إلى المرفق.

ولكنّه لايخفى ظهورها فى كون المرفق غاية للمغسول، كما يظهر بملاحظة أمثال الاية من الاستعمالات، فإنّ التتبّع فيها يقضى بكون استعمال «إلى» إنّما هو لمجرّد التحديد، فإنّه لو قال المولى لعبده: اغسل من هذا المكان إلى المكان الفلانى، فلايفهم العبد منه إلاّ مجرّد كون الواجب عليه هو غسل ذلك المقدار المحدود، وأمّا الكيفيّة ووجوب الابتداء من المكان الاوّل والانتهاء إلى المكان الثانى، فلايخطر بباله أصلاً.

وبالجملة: فالظاهر كون المرفق غاية للمغسول؛ وأنّه لايجب غسل المقدار الباقى من اليد، الذى لو لم يكن التحديد بالمرفق لشملته كلمة «اليد»؛ إذ الظاهر ـ حينئذٍ ـ وجوب غسل جميع أجزائها، فهى تدلّ على تحديد المقدار المغسول، وأمّا بالنسبة إلى كيفيّة الغسل فهى مطلقة لاتدلّ على تعيين أحد الامرين؛ بحيث لو

---

۱. الفصول الغرويّة: ۱۵۳ ؛ انظر نهاية الأفكار؛ ۱ ـ ۲: ۴۹۸.

۲. آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۴۲۸.

۳. شرائع الاسلام؛ ۱: ۱۳.

لم‌یکن فی البین ما یدلّ علی لزوم الغسل من المرفق إلی أطراف الاصابع علی سبیل التعیین، لقلنا بالتخییر بینهما.

ولکن ورد فی المقام أخبار تدلّ علی تعیّنه، وبها یقیّد إطلاق الایة وسائر الروایات المطلقة.[۱]

❊ ❊ ❊

الاوّل: فی حکم المقطوع بعض یدیه

من قُطع بعض یدیه ممّا دون المرفق لا إشکال فی وجوب غسل الید علیه لصدقها علی ما بقی، وهو قادر علی غسله إلی المرفق، ولم یقع فی دلیلٍ التحدیدُ فی الطرف الاخر برؤوس الاصابع مثلاً؛ حتّی یقال بأنّه لایقدر علی غسل ذلک المقدار بل التحدید إنّما هو فی ناحیة المرفق کما هو ظاهر الایة الشریفة فوجوب غسل الباقی علیه ممّا یدلّ علیه نفس الایة؛ من دون حاجة إلی دلیل اخر.[۲]

❊ ❊ ❊

و کیف کان، الظاهر أنّ الایة الشریفة[۳] و روایة رفاعة المتقدّمة،[۴] تدلاّن علی وجوب غسل ما بقی من ید الاقطع، الذی قطع یده ممّا

---

۱ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۳۱.

۲ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۳۳.

۳ . المائدة / ۶

۴ . رفاعة عن الصادق (ع) قال: سألته عن الاقطع فقال: «یغسل ما قطع منه»؛ الکافی؛ ۳: ۲۹.

دون مرفقه.[۱]

❊ ❊ ❊

الفرع الثانی: حکم من له زیادة دون المرفق

قال المحقّق ـ قدس سره ـ فی «الشرائع»: «لو کان له ذراعان دون المرفق، أو أصابع زائدة، أو لحم نابت، وجب غسل الجمیع».[۲]

أقول: الحقّ هو التفصیل ـ بمقتضی القواعد ـ بین ما کان منها بنظر العرف تعدّ جزءاً للید کالذراعین أو الاصابع الزائدة، فإنّ مثلهما لایکون خارجاً من الید زائداً علیها، بل هی لاجل اشتمالها علیه تعدّ مخالفة لمقتضی العادة والخلْقة الاصلیّة، وبین ما کان خارجاً عن الید زائداً علیها، کاللحم الکثیر النابت، فیجب غسلها فی الاوّل بمقتضی الایة الشریفة، الدالّة علی وجوب غسل الایدی إلی المرافق، دون الثانی؛ لعدم الدلیل علی وجوب غسل ما هو خارج عن الید.[۳]

❊ ❊ ❊

الفرع الثالث: فیمن کانت له ید زائدة

من کان له ید زائدة: إمّا أن تکون تلک الید نابتة من فوق المرفق، وإمّا أن

---

۱. آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۳۴.

۲. شرائع الاسلام: ۱: ۱۳.

۳. آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۳۸ ـ ۴۳۹.

تکون فیما دون المرفق، وعلی التقدیرین:

إمّا أن تکون متمیّزة عن الید الاصلیّـة؛ بحیث لاتکون مشتبهـة بنظر العرف وإمّـا أن تکون مشتبهـة مع الید الاصلیّـة؛ بحیث لایمکن التمییز بینهما.

أمّا الفرض الاولّ: وهو ما إذا کانت متمیّزة عنها: سواء کانت نابتـة ممّا دون المرفق، أو ممّا فوقـه.

فالظاهر عدم وجوب غسلها؛ وإن کان مثل هذا المکلّـف مشـمولاً للخطـاب فـی قولـه تعالی: **یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ**... الایـة، وتلک الیـد الزائـدة غیر خارجـة عن صدق عنوان الیـد، إلاّ أنّ الظـاهر انصـراف الایـدی ـ فـی الایـة الشریفـة ـ إلی الایدی المتعارفـة، کما یظهر بمراجعـة الاسـتعمالات العرفیّـة، فـإنّ المولی إذا أمر عبده ـ الموصوف بهذا الوصف ـ بغسل یده، لاینصرف إلـی ذهنـه إلاّ مجرّد وجوب غسل الید الاصلیّـة، وکذلک سائر الاحکام المترتّبـة علی الیـد، وکـأنّ هذا ممّا لاینبغی الخدشـة فیـه.

وأمّا الفرض الثانی: وهو ما إذا کانت لـه ید زائدة غیر متمیّزة عن الید الاصلیّـة بوجـه.

فقد یقال فیـه بوجوب غسلها أیضاً؛ نظراً إلی إطلاق الایـة الشریفـة الامرة بغسل الایدی بصیغـة الجمع، لا الیدین.[۱]

ولکن مع ذلک لایبعد دعوی الانصراف؛ وکون المقصـود وجـوب غسـل الیـدین فقط؛ لظهور أنّ التعبیر بصیغـة الجمع إنّما هو لملاحظـة المضاف إلیـه، الذی هو جمیع المؤمنین، نظیر الوجـه المعبّر عنـه فی الایـة بصیغـة الجمع.

ویؤیّد ذلک ـ بل یدلّ علیـه ـ ما ورد فی بعض الاخبار: من تفسـیر الایـة الشریفـة بوجوب غسل الیدین، فإنّـه لو کان الواجب هو غسل الایدی ولو زادت عن اثنین، لما کـان

---

۱. تذکرة الفقهاء؛ ۱: ۱۶۰.

وجـه لتفسيرها بـه، بعد كون مثل هذا الشخص مشمولاً للخطاب فى الاية الكريمـة، كما عرفت:

منها: الرواية التى ستأتى ـ إن شاء اللّه تعالى ـ فى مسألـة مسح الرأس حيث قال فى مقام التفسير: «فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجـه...»[1] الحديث.

ومنها: بعض الاخبار الاُخر المذكورة فى «الوسائل» فى باب كيفيّـة الوضوء، الذى هو الباب الخامس عشر من أبواب الوضوء،[2] فراجع.

وبالجملـة: فالظاهر ـ خصوصاً بملاحظة الاخبار الواردة فى تفسير الاية الشريفـة ـ كون المراد هو غسل اليدين فقط؛ لتعارفهما بين الناس.

نعم يجب عليه ـ فى المقام ـ أن يغسل إحدى يديه من الطرف الايمن وإحداهما من الطرف الايسر، ولايُجزى غسل اليدين من طرف واحد، كما هو ظاهر.[3]

* * *

تتمّة: فى الشعر النابت على اليد

الشعر النابت على اليد: تارة يقع الكلام فيـه من جهـة وجوب الغسل وعدمـه، واُخرى من حيث كفايـة غسلـه عن البشرة المستورة وعدمها، فنقول:

أمّا الجهـة الاُولى: فالظاهر هو الوجوب؛ لانّـه لايعدّ شعر اليـد بنظر العرف أمراً خارجاً عن اليد، بل هو تبع لها، وكأنّـه من أجزائها، فالأمر بغسل اليـدين يـدلّ على وجوب غسلـه أيضاً.

---

۱ . الفقيه: ۱: ۵۶؛ وسائل الشيعة: ۱: ۴۱۳، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۲۳، الحديث ۱.

۲ . وسائل الشيعة: ۱: ۳۸۷ ـ ۳۹۹، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۱۵، الحديث ۳، ۲۳.

۳ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۴۳۹ ـ ۴۴۱.

وأمّا الجهة الثانية: فظاهر الاية الشريفة هو عدم الكفاية؛ لوضوح أنّ شعر اليد بحسب النوع، لايكون بالغاً من الكثرة إلى حدّ يوجب إطلاق اليد على نفس الشعر، كما في اللحية بالنسبة إلى الوجه؛ حيث إنّه ـ قد عرفت سابقاً ـ أنّ المتفاهم من غسل الوجه ـ بنظر العرف ـ ليس إلاّ غسل أجزائه الظاهرة وظاهر اللحية ، وهذا بخلاف اليد، فإنّ المنسبق إلى الاذهان من إطلاقها هو نفس البشرة، كما لايخفى.

وبهذا يمكن أن يفرّق بين مسح الرأس ومسح الرجْل؛ بجوازه على الشعر في الاوّل، دون الثاني.

وبالجملة: فظاهر الاية الشريفة تدلّ على وجوب غسل اليد الظاهرة في البشرة، ومقتضاها عدم إجزاء غسل الشعر عنها، إلاّ أنّ ظاهر صحيحة زرارة عدم وجوب غسلها؛ حيث قال: قلت: أرأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولايبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء» .[1] [2]

❊ ❊ ❊

الكلام في مقدار المسح

قال المحقّق ـ قدس سره ـ في «الشرائع»: «والواجب فيه ما يسمّى به ماسحاً».[3]

أقول: لا خلاف بين المسلمين في وجوب المسح؛ أي مسح الرأس في الوضوء،

---

۱ . تهذيب الأحكام؛ ۱: ۳۶۴ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۴۷۶، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۴۶، الحديث ۲.

۲ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۴۴۲.

۳ . شرائع الاسلام؛ ۱: ۱۳.

ويدلّ عليـه الكتاب[1] والسنّـة[2] والإجماع.[3]

ولايلزم استيعابـه بالمسح؛ لظاهر الاية الشريفـة؛ حيث قـال تبـارک وتعـالـى: **وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**، فإنّ التعبير بكلمـة الباء يدلّ على ذلک.

توضيحـه: أنّـه لاينبغي الإشكال في عدم كون الباء في الاية زائدة؛ لانّـه ـ مضافاً إلى أنّ الموارد التي يجوز الإتيان فيها بالباء الزائدة قياساً محدودة، وليس المورد منها ـ[4] نقول:

إنّ في المقام خصوصيّـة تقتضي نفي ذلک الاحتمال، وهي أنّ العدول عن التعبيـر في الوجـه والايدي، وتغييـر الأُسـلوب بـإدراج كلمـــة البـاء فـي الـرأس، يوجـب الاطمئنان بكون الإتيان بها لغرض إفهام معنىً من المعاني، خصوصاً مع ملاحظـــة أنّ مادّة «مسح» ممّـا يتعـدّى بنفســه، وخصوصـاً مـع أنّ الإتيـان بهـا ـ لـو كانـت زائدة ـ يوجب الإخلال بالمقصود، كما هو ظاهر.

وبالجملـة: لاريب في بطلان احتمال الزيادة، وحينئذٍ فلابدّ من حملهـا علـى أحـد معانيها المذكورة في الكتب النحويّـة، والمناسب بالمقام: إمّا التبعيض، وإمّا الإلصـاق، وإلاّ فسائر معانيها ـ كالاستعانـة والسببيـة وغيرهما ـ لايناسب بوجـه.

والظاهر أنّ الإلصاق أيضاً مستبعد بعد كون المسح بمادّتـه متضمّناً لمعنـى الإلصـاق؛ إذ لايتحقّق بدونـه. وإن أبيت عن ذلک فلايضرّ بالمطلب أصلاً؛ لانّ الإلصاق يتحقّـق بمسـمّى المسح، ولذا حكى في «المجمع» عن ابن مالک في «شرح التسهيل»: أنّـه قال ـ بعد ذكر أنّ الباء تأتي بمعنى «من» التبعيضيـة، والاستشهاد عليـه بكلام أئمّـة اللغـة ـ ما هذا لفظـه:

---

۱ . المائدة / ۶.

۲ . انظر وسائل الشيعة؛ ۱: ۴۱۶ ـ ۴۲۲، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۲۴ ـ ۲۵.

۳ . الانتصار: ۱۹ ؛ الخلاف؛ ۱: ۸۱ ـ ۸۲ ؛ المعتبر؛ ۱: ۱۴۴ ؛ منتهى المطلب؛ ۱: ۵۹ ؛ جواهر الكلام؛ ۲: ۱۷۰.

۴ . مغني اللبيب؛ ۱: ۱۴۴.

«وقال النحاة: تأتی للإلصاق ومثّلوه بقولک: مسحت یدی بالمندیل؛ أی لصقتها به، والظاهر أنّه لایستوعبه، وهو عرف الاستعمال، ویلزم من هذا الإجماعُ علی أنّها للتبعیض» .[1] انتهی.

فإنّ ظاهر کلامه ـ بل صریحه ـ أنّ مجیء الباء للإلصاق مستلزم لمجیئها بمعنی التبعیض.

وکیف کان، فالظاهر أنّ کلمة الباء فی الایة الشریفة بمعنی «من» التبعیضیّة، وإنکار سیبویه مجیء الباء للتبعیض،[2] لاینافی ذلک بعد تصریح کثیر من أئمّة أهل اللغة وأکابر النحویّین بذلک، فقد نصّ علیه ابن قتیبة وأبو علی الفارسی وابن جنّی وابن مالک فی «شرح التسهیل» وغیرهم، واستشهد علیه ابن مالک بذهاب الشافعی ـ الذی هو من أئمّة اللسان ـ وأحمد وأبی حنیفة إلیه، [3] ونقل عن ابن عباس مجیئها بمعنی «من» فی قوله تعالی: **أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْکَ تَجْری فِی الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللّهِ**، [4] ومثله قوله تعالی: **فَاعْلَمُوا أَنّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ**؛[5] أی من علم اللّه.

وبالجملة: فإنکار ذلک مکابرة محضة وقد عرفت أنّ المناسب بالایة من بین المعانی إنّما هو هذا المعنی، لا المعانی الاُخر.

ومن هنا یُعرف الخلل فیما فی «المصباح»[6] وغیره؛[7] من أنّ منع دلالة الایة

---

۱. مجمع البحرین؛ ۴: ۱۹۶.

۲. سیبویه؛ الکتاب؛ ۲: ۳۶۵ ؛ انظر مختلف الشیعة؛ ۱: ۲۶۷ ؛ جواهر الکلام؛ ۲: ۱۷۱.

۳. انظر مجمع البحرین؛ ۴: ۱۹۶ ؛ مغنی اللبیب؛ ۱: ۱۴۲.

۴. لقمان / ۳۱؛ مجمع البحرین؛ ۴: ۱۹۶.

۵. هود / ۱۴؛ مجمع البحرین؛ ۴: ۱۹۶.

۶. مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۳۴۲.

۷. انظر الطهارة، ضمن تراث الشیخ الأعظم؛ ۲: ۲۰۸.

لايتوقّف على إنكار مجيء الباء بمعنى «من»، بل يكفـي ـ فـي عـدم ظهورهـا فـي ذلک ـ عدمُ القرينـة على تعيّن إرادتـه؛ لانّ حمـل المشـترک علـی بعـض معانيـه يحتاج إلی قرينـة معيّنـة.

وجه الخلل: أنّه مع تسليم مجيء الباء بمعنى «من» لا مجال لهذا الإشکال أصلاً، بعد ما عرفت من أنّ المناسب من بين المعاني إنّما هو خصوص هذا المعنى.

وبالجملـة: فالإنصاف أنّ دلالـة الايـة الشريفـة على ذلک ممّا لاشبهـة فيـه ولا ارتياب، خصوصاً مع تفسير الإمام ـ عليـه السـلام ـ الايـة بـذلک فـی صحيحـة زرارة؛ حيث قال: قلت لابی جعفر ـ عليه السـلام ـ: ألا تخبرنـی مـن أيـن علمـت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضـحک فقـال: «يـا زرارة قـالـه رسول اللّه ـ صلیاللّه عليه و آله و سلم ـ ونزل بـه الکتاب من اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لانّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ قال: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم** فعرفنا أنّ الوجـه کلّـه ينبغي أن يغسل» ثمّ قال: **وأَيْدِيَكُمْ إلى الْمَرَافِقِ**، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجـه، فعرفنـا أنّـه ينبغـی لهما أن يُغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصّل بين الکلام، فقال: **وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ**، فعرفنـا حين قال: **بِرُؤُوسِكُمْ** أنّ المسح ببعض الرأس لمکان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالـرأس، کما وصل اليدين بالوجـه، فقال: **وأرْجُلَكُمْ إلَى الْكَعْبَيْنِ** ، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما، ثمّ فسّر ذلک رسول اللّه ـ صلیاللّـه عليـه و آلـه و سـلم ـ للناس فضيّعوه» الحديث.[1]

وهـذه الروايـة تـدلّ دلالـة واضحـة علـی مجـيء کلمـة البـاء بمعنـی التبعيض وکونـه هو المراد فی اية الوضـوء علـی مايـدلّ عليـه ظاهرهـا؛ وذلـک

---

۱. الکافی؛ ۳: ۳۰؛ الفقيه؛ ۱: ۵۶؛ تهـذيب الأحکـام؛۱: ۶۱؛ الاستبصـار؛ ۱: ۶۲؛ وسـائل الشـيعة؛ ۱: ۴۱۲، کتـاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۲۳، الحديث ۱.

لانّ السؤال إنّما هو عن مدرک الحکم؛ ومستند القول بجواز المسح ببعض الرأس؛ بحيث لو التفت إليه من لايقول بإمامة أئمّتنا المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ للزم عليه القول بذلک، وجواب الإمام ـ عليه السلام ـ أيضاً إنّما هو مع قطع النظر عن التعبّد وحجّية قولهم، فإنّه مبنىّ على ما يستفاد من الاية بحسب معانى ألفاظها فى اللغة.

والإنصاف: أنّ هذه الرواية ـ مع قطع النظر عن حجّيّة قول الائمّة بمقتضى المذهب ـ شهادة من الشخص العارف بلسان العرب على مجىء الباء بمعنى التبعيض، خصوصاً مع تصديق الراوى الذى هو كوفى، [1] وهذا المقدار يكفى لنا بعد ما عرفت من عدم مناسبة سائر المعانى المذكورة لكلمة الباء للاية الشريفة.

وممّا يدلّ أيضاً على المطلوب صحيحة أُخرى لزرارة وبكير، عن أبى‌جعفر ـ عليه السلام ـ فيما حكاه عن وضوء رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وفى ذيلها: «ثمّ قال: **وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** فإذا مسح بشىء من رأسه أو بشىء من قدميه، ما بين الكعبين إلى أطراف الاصابع، فقد أجزأه» [2] الحديث.

ورواية أُخرى لهما أيضاً، عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ أنّه قال فى المسح: «تمسح على النعلين، ولاتدخل يدک تحت الشراک، وإذا مسحت بشىء من رأسک أو بشىء من قدميک، ما بين كعبيک إلى أطراف الاصابع، فقد أجزأک». [3]

ثمّ لايخفى أنّ مدلول هذه الروايات، هو إجزاء المسح ببعض الرأس وعدم وجوب

---

١ . رجال الطوسى: ٢٠١.

٢ . الكافى؛ ٣: ٢٥ ؛ تهذيب الأحكام؛ ١: ٧٦ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٣٨٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٣.

٣ . تهذيب الأحكام؛ ١: ٢٣٧ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ۴١۴، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ۴.

استيعابه به، وأمّا كفاية المسمّى، أو لزوم المسح بإصبع واحدة، أو وجوب مسح مقدار ثلاث أصابع، فلايستفاد شيء منها من هذه الروايات؛ لأنّها مسوقة لبيان عدم وجوب الاستيعاب، خصوصاً صحيحة زرارة الطويلة.

نعم يستفاد منها ما عرفت من كون كلمة الباء بمعنى «من»، وحينئذ فيمكن التمسّک بإطلاق الاية الشريفة ـ الدالّة على وجوب المسح ببعض الرأس ـ على كفاية مجرّد المسمّى طولاً وعرضاً؛ لانّ المفروض أنّها بصدد البيان من جميع الجهات، فإطلاقها من حيث الماسح والممسوح، دليل على عدم كون شيء منهما محدوداً بحدّ بل المدار على صدق الاسم، وهو الذى نُسب إلى المشهور.[1، 2]

❊ ❊ ❊

الحكم الاوّل: اختصاص موضع المسح بمقدّم الرأس

والتحقيق فيه: أنّ المستفاد من الاية الشريفة ـ ولو بضميمة الرواية المتقدّمة الواردة فى تفسيرها ـ هو وجوب مسح بعض الرأس، وحيث إنّها بصدد بيان الوضوء وكيفيّته، فإطلاقها من هذه الجهة، يدلّ على كفاية المسح بكلّ بعض من أبعاض الرأس؛ بلا فرق بين المقدّم والمؤخّر والجانبين أصلاً، ولو لم يكن فى البين دليل اخر من نصّ أو إجماع، لم يكن بدّ من الاخذ بإطلاق الاية والقول بعدم الفرق بين أبعاضه، والظاهر أنّه ليس هنا دليل يدلّ بإطلاقه على ذلک سوى الاية الشريفة؛ لانّ الروايات الدالّة على أنّ المسح ببعض الرأس، مسوقة لبيان حكم اخر، مثل

---

۱ . مدارک الأحكام؛ ۱: ۲۰۷.

۲ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۴۴۵ ـ ۴۵۰.

روایـة زرارة المتقدّمـة الواردة فی تفسیر الایـة ، المسوقـة لبیان الاستدلال علی عدم وجوب الاستیعاب، وغیرها من الروایات الاُخر، ومثل الروایتین المتقدّمتین فی مسألـة کفایـة المسح بالبعض اللتین رواهما زرارة وبکیر عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ .

وبالجملـة: فالإطلاق إنّما یستفاد من خصوص الایـة الشریفـة.[۱]

***

الحکم الثالث: اختصاص الماسح بالید

لایجوز المسح بما عدا الید مطلقاً؛ لقیام الإجماع ـ بل الضرورة ـ علی ذلک.[۲]

وقد وقع الخلاف بعد ذلک فی أنّـه هل یجب أن یکون بباطن الکف، أو یجوز بظاهره أیضاً وبالذراع مثلاً؟ وعلی التقدیرین هل یجب أن یکون بالید الیُمنی، أو یجوز بالیسری أیضاً؟

وغیر خفیّ أنّ الایـة الشریفـة[۳] مطلقـة من هذه الجهات، ولا دلالـة فیها علی آلـة المسح بوجـه؛ ولو بعد تقییدها بکون المسح ببقیّـة بلل الوضوء؛ إذ یمکن أخذ البلل بشیء اخر، ثم إمراره علی الرأس؛ بحیث یتأثّر بسببـه.

ودعوی: عدم إمکان الاخذ بإطلاق الایـة؛ لاستلزامـه تخصیص الاکثر المستهجن عقلاً، ولایمکن الالتزام بإهمالها أیضاً، فلابدّ من الالتزام بأنّ تعیین الـة المسح موکول إلی ما هو المعهود المتعارف فلایحتاج معرفتها إلی بیان خارجی .[۴]

---

۱ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۵۷ ـ ۴۵۸.

۲ . الحدائق الناضرة؛ ۲: ۲۸۷ ؛ مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۳۷۰.

۳ . المائدة / ۶.

۴ . مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۳۷۰.

مدفوعه: بأنّ مثل هذا المورد من الموارد التى وقع فيها الخلط بين التخصيص والتقييد، فإنّ ما هو المستهجن فى باب التخصيص ـ الذى يكون المقصود فيه إخراج بعض الافراد عن حكم العامّ ـ إنّما هو إخراج أكثر الافراد؛ سواء كان الإخراج واحداً أو متعدّداً.

وأمّا باب التقييد فمدار الاستهجان فيه على كثرة المقيّدات؛ بحيث بلغت من الكثرة حدّاً موجباً للاستهجان بنظر العقل، وأمّا إذا كان المقيّد واحداً، فلا قبح فيه ولو كانت الافراد الخارجة بسببه أكثر من مصاديق الطبيعة المقيّدة، بل ولو بقى منها واحد.

والسرّ فيه ما عرفت: من أنّ الحكم فى باب المطلق، إنّما تعلّق بنفس الطبيعة، ولا نظر فيه إلى الافراد أصلاً، فكثرة الافراد الخارجة بسبب التقييد وعدمها لاتصير موجبة للاستهجان وعدمه؛ ألا ترى أنّه لو قال: اعتق رقبة، ثمّ قال: لاتعتق رقبة كافرة، لايكون ذلک مستهجناً بوجه؛ ولو فرض قلّة أفراد الرقبة المؤمنة بالإضافة إلى الكافرة. نعم ربما يقبح ذلک لو قيّد بقيود كثيرة كما عرفت.

وفى المقام نقول: إنّ التقييد بلزوم كون المسح باليد تقييد واحد لا قبح فيه أصلاً، كما أنّ لزوم التقييد بكون المسح ببقيّة بلل الوضوء، لايوجب قبح غيره من التقييدات ولو لم يبلغ من الكثرة حدّ الاستهجان.

وممّا ذكرنا من وقوع الخلط بين البابين فى بعض الموارد ظهر: أنّ دعوى انصراف إطلاق الاية إلى الافراد المتعارفة، وهو المسح بباطن الكفّ.[1]

مندفعة: لانّ تعارف الافراد وعدمه لا ارتباط له بباب الإطلاق الذى يكون متعلّق الحكم فيه هو نفس الطبيعة، بل الوجه فى دعوى الانصراف هو ادّعاء الانصراف إلى بعض القيود، فلو كان القيد على نحو يوجب انصراف الطبيعة المطلقة

---

١. انظر مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٣٧٠ ـ ٣٧١.

إلی الطبیعـة المقیّدة، لصحّ دعوی الانصراف، وإلاّ فمجرّد ترجیح بعض الافـراد علـی البعض الاخر بالتعارف وعدمـه، لایوجب صحّـة دعواه، کما هو واضح.

ولایخفی أنّ ادّعاء تحقّق هذا النحو من الانصراف فـی المقـام مشـکل، فالایـة الشریفـة ـ مع قطع النظر عن الإجماع ـ یکون مقتضی إطلاقها کفایـة المسـح بأیّـة الـة کانت، ولکن الإجماع قام علی وجوب المسح بالید ، فإطلاقها بالنسبـة إلی أجزاء الیدـ من الکفّ والزند والذراعـ باقٍ علی حالـه، کما أنّـه لا دلیل علی تقییدها بالیـد الیمنی أیضاً، وقولـه ـ علیه السلام ـ فی صحیحـة زرارة: «وتمسـح ببلّـة یمنـاک ناصیتک» ، لایدلّ علی الوجوب کما عرفت . فالاقوی ـ کما هو المشهور ـ[1] کفایـة المسح بالیسری أیضاً.

ثمّ إنّـه لو تعذّر المسح بباطن الکفّ ـ لمرض وشبهـه ـ فلا إشکال ـ بناءً علی ما ذکرنا ـ فی وجوب المسح بباقی أجزاء الید من غیر ترتیب وترجیح لظاهر الکفّ علی الذراع.

وأمّا بناءً علی لزومـه فی صورة الاختیار فیشکل بقاء المسح علـی وجوبـه، إلاّ أن یقال بانصراف الایـة إلی ما هو المتعـارف، وهـو یختلـف بـاختلاف الاشـخاص، فالمتعارف فی حقّ القادر المسح بباطن الکفّ، وفی حقّ العاجز عنـه المسـح بظـاهره أو بالذراع، وفی حقّ العاجز عن المسح بالکفّ رأساً هو المسح بـالـذراع. والتمسّـک بالاستصحاب أو بقاعدة المیسور[2] مدفوع بما تقدّم.[3]

＊＊＊

---

۱ . الحدائق الناضرة؛ ۲: ۲۸۷ ؛ انظر جـواهرالکلام؛ ۲: ۱۸۴ ؛ مصـباح الفقیـه؛ الطهـارة، ۲: ۳۷۶ ـ ۳۷۷ ؛ مستمسـک العروةالوثقی؛ ۲: ۳۷۱ ـ ۳۷۲.

۲ . جواهر الکلام؛ ۲: ۱۸۵ ـ ۱۸۶ ؛ مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۳۷۵.

۳ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۷۱ ـ ۴۷۳.

أقول: ينبغى أن يُتكلّم أوّلاً: فى أنّ جواز الاخذ من اللحيــة أو من أشــفار العينــين، مشروط بجفاف ما على يديــه، أو أنّ المعتبر المسح بنداوة الوضوء وبللــه؛ سواء كانت فى اليد أو فى سائر مواضع الوضوء، ولايكون ترجيح لبلّــة اليد على غيرها من البلَــل الموجودة فى بقيّــة المواضع؟

فنقول: مقتضى إطلاق الايــة الشريفــة ـ ولو بعد تقييدها بنداوة الوضوء ـ جواز المســح بالنداوة أيّــة نداوة كانت.

ودعوى الانصراف إلى خصوص النداوة الباقيــة فى اليد،[1] ممنوعــة جدّاً.

وأضعف منها تأييد هذه الدعوى بلزوم كون الالــة هى اليد ؛ إذ لا منافاة بين تعيّن اليد للاليّــة، وبين جواز أخذ البلل من سائر المواضع ثم المسح باليد، كما هو ظاهر.[2]

❊ ❊ ❊

فلو جفّ ما على اليد اختياراً أو بسبب اخر غير النسيان كحرارة الهــواء ونحوهــا، فلايجوز الاخذ من اللحيــة؛ لانّ معنى المفهوم ـ كما مرّ سابقاً ـ هو كون الشرط علّــة منحصرة لترتّب الجزاء؛ بحيث ينتفى بانتفائها.

وإن لم يثبت المفهوم ـ كما هو الحقّ ـ فلازمــه القول بأنّ جواز الاخذ من اللحيــة مشروط بوجود سبب؛ لانّ ظاهر القضيّــة الشرطيّــة مدخليّــة الشرط وسببيّتــه للجزاء، ولكن لا على نحو الانحصار، فمدلولها دخالــة النسيان فى الجواز؛ بمعنــى أنّ الجــواز لايكون مجرّداً عن السبب؛ بحيث لم يكن مستنداً إلى شىء، ولكنّــه لاينفى مدخليّـــة شىء اخر وسببيّتــه أيضاً للجواز، كما أنّــه لايثبت ذلک، ففيما عدا هذا السبب، يكون

---

۱ . مصباح الفقيه؛ الطهارة، ۲: ۳۸۲.

۲ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۴۷۵.

مقتضی إطلاق الایة الشریفة جواز الاخذ عند حصول کلّ سبب.[1]

❊ ❊ ❊

الحکم السادس: الافضل مسح الرأس مقبلاً

ذکر المحقّق ـ قدس سره ـ فی «الشرائع»: «أنّ الافضل مسح الرأس مُقبلاً، ویکره مُدبراً علی الاشبه».[2] والدلیلُ علی جواز مسح الرأس مُقْبلاً ومُدْبراً، إطلاقُ الایة الشریفة الدالّة علی وجوب مسح الرأس؛ ولو بعد تقیید الممسوح بکونه مقدّم الرأس، والماسح بکونه یداً مشتملة علی النداوة الباقیة فی محالّ الوضوء.[3]

❊ ❊ ❊

أنّه لایخفی أنّ ذلک[4] لایوجب الوهن فی التمسّک بإطلاق الایة؛ إذ هذه الشهرة لاتکون کاشفة عن وجود نصّ صالح لتقیید الایة؛ لانّ مستند فتاویهم: إمّا دعوی الانصراف، وإمّا الاخذ بما هو المتیقّن الراجع إلی الاحتیاط، ومع عدم تمامیّة شیء من الوجهین عندنا لا مجال لرفع الید عن إطلاق الایة، فالاقوی جواز المسح مقبلاً ومدبراً.

ومنه یظهر: عدم ثبوت أفضلیّة الاوّل بالنسبة إلی‌الثانی وإن‌کان ذلک أحوط.[5]

❊ ❊ ❊

---

۱ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی)؛ مسح الرأس: ۴۸۵.

۲ . شرائع الاسلام؛ ۱: ۱۴.

۳ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۸۹.

۴ . اشتهار الفتوی بوجوب مسح الرأس مقبلاً بین قدماء الاصحاب.

۵ . آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۴۹۰.

الفرض الخامس: مسح الرجلين

وهذه هی المسألـة المعروفـة التی وقع الاختلاف فیها بین المسلمین: فالإمامیّـة کافّـة قائلون بوجوب مسح الرِّجْلین کالرأس، [1] وذهب جمهور المخالفین إلی وجوب غسلهما کالوجـه والیدین.[2]

حول دلالة الایة علی وجوب المسح

ویدلّ علی صحّـة مذهبنا قولـه تعالی: **وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** الایـة :

أمّا لو کان «أَرْجُلِكُمْ» مجروراً معطوفاً علی رؤوسکم المجرور بالباء فواضح؛ لانّ احتمال کونـه معطوفاً علی وجوهکم وکون الجرّ بسبب المجاورة، مدفوع بالوجوه التی ذکرها السیّد فی «الانتصار»:

۱ ـ منها: أنّ الإعراب بالمجاورة شاذّ نادر؛ ورد فی مواضع لایلحق بها غیرها بغیر خلاف بین أهل اللغـة، ولایجوز حمل کتاب اللّه علی الشذوذ الذی لیس بمعهـود ولا مألوف.

۲ ـ ومنها: أنّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازه إنّما یکون مع فَقْد حرف العطـف، وأیُّ مجاورة عند وجود الحائل؟!

۳ ـ ومنها: أنّ الإعراب بالمجاورة إنّما استعمل فـی الموضـع الـذی ترتفـع فیـه الشبهـة لا فی مثل المقام.

۴ ـ ومنها: أنّ محصّلی أهل النحو ومحقّقیهم أنکروا الإعراب بالمجاورة فی جمیـع

---

۱ . الانتصار: ۲۰ ـ ۲۱ ؛ المعتبر؛ ۱: ۱۴۸ ؛ تذکرة الفقهاء؛ ۱: ۱۶۸ ؛ مدارک الأحکام؛ ۱: ۲۱۵ ؛ جواهرالکلام؛ ۲: ۲۰۶.

۲ . انظر تذکرةالفقهاء؛ ۱: ۱۶۹ ـ ۱۷۰ ؛ أحکام القرآن؛ ۲: ۳۴۵ ؛ السرخسی، المبسوط ؛ ۱: ۸ ؛ جواهر الکلام؛ ۲: ۲۰۶.

المواضع.

وبالجملة: لا شبهة فى ظهور الاية فى وجوب مسح الرجلين لو كان «أرجلكم» مقروءة بالجرّ.[1]

وأمّا على قراءة النصب فلا إشكال أيضاً؛ لكونه معطوفاً على محلّ قوله: «برُؤوسِكم»؛ لانّ محلّه منصوب؛ لكونه مفعولاً لقوله: «امسحوا»، وإضافة الباء إنّما هى لإفادة التبعيض ـ كما تقدّم ـ وإلاّ فمادّة مسح متعدّية بنفسها، ويمكن أن يكون عطفاً على محلّ نفس «رؤوسكم» لكونه منصوباً أيضاً. والثمرة بين الوجهين الاخيرين تظهر فيما بعد من وجوب مسح الجميع أو كفاية التبعيض.

وكيف كان، فالظاهر بمقتضى انقضاء الجملة الأُولى التى أُمر فيها بالغسل، وبطلان حكمها باستئناف الجملة الثانية، هو كون «أرجلِكم» معطوفاً على ما يجب مسحه، وهو الرؤوس، لا على الوجوه التى أُمر بغسلها.

ودعوى: أنّ تأخير الارجل عن مسح الرأس إنّما هو لاجل ملاحظة الترتيب الواجب فى الوضوء فلا ينافى ذلک وجوب غسلها.[2]

مدفوعة: بعدم استفادة الترتيب من الاية الشريفة أصلاً؛ لوقوع العطف فيها بالواو، وهى لاتدلّ على الترتيب.

ثمّ إنّه لو نوقش فى استظهار ذلک من الاية الشريفة، فلا أقلّ من تساوى الاحتمالين بلا ترجيح لاحدهما على الاخر؛ إذ لا ترجيح للعطف على الوجوه أصلاً، وحينئذٍ تصير الاية مجملة من حيث الدلالة على مسح الارجل أو غسلها، فلابدّ من مرجّح خارجى، وما يعتمدون عليه فى ذلک ليس

---

۱. الانتصار: ۲۱ ـ ۲۲.

۲. الجامع لأحكام القرآن، ۶: ۹۲ ـ ۹۳.

بصالح لـه.

فالايـة الشريفـة ـ ولو بملاحظـة الاخبار التى يستفاد منها ذلك التى بـالـغ فـى كثرتها السيّد ـ قدس سره ـ فى «الانتصار»؛ حيث قال: إنّـه أكثـر عـدداً مـن الرمـل والحصى ـ دليل على مذهب الإماميّـة. فأصل المسألـة عندنا بلا إشكال.

الكلام فى مقدار الممسوح من الرجْل عرضاً

نعم ربما يقع الإشكال من حيث مقدار الممسوح؛ وأنّـه هل يجب مسـح مجمـوع القدمين ـظاهرهما وباطنهماـ أو يجب مسح خصوص الظاهر فقط؟

مقتضى النصوص الكثيرة [١] التى لعلّها تبلغ حدّ التواتر هو الثانى.

وما ورد فى بعض الاخبار من مسح مجموعهمـا، [٢] فمضـافاً إلـى ضـعف سـنده محمول على التقيّـة لانّـه مذهب من يرى المسح من العامّـة ويقول باستيعاب الرّجْل كما نقلـه الشيخ ـ قدس سره ـ فى «التهذيب».[٣]

ثمّ إنّـه بعد اختصاص الوجوب بمسح الظاهر فقط، فهل يجب استيعابـه، أو يكفى مسمّاه عرضاً؟

ظاهر الايـة الشريفـة هو الثانى؛ بناءً على قراءة «أرجلِكم» مجروراً معطوفاً على رؤوسكم؛ لماعرفت من كون الباء بمعنى التبعيض.

وأمّا بناءً على قراءة النصب، فإن كان عطفاً على مجموع الجارّ والمجرور فالظاهر وجوب الاستيعاب، كما هو المستفاد بالنسبـة إلى غسل الوجـه واليـدين، وإن كـان عطفاً على محلّ المجرور فقط فالظاهر أيضاً كفايـة التبعيض. هذا ما تقتضيـه الايـة

---

١ . انظر وسائل الشيعة؛ ١: ٤١٢ ـ ٤١٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣ ـ ٢٤.

٢ . وسائل الشيعة؛ ١: ٤١٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ٦ ـ ٧.

٣ . تهذيب الأحكام؛ ١: ٩٢.

الشريفـة.

حول الاخبار الواردة فی المقام

وأمّا الاخبار فما يمكن أن يُستَدلّ بها لوجوب الاستيعاب طائفـة:

منها: صحيحـة زرارة الواردة فی حكايـة أبی جعفر ـ عليه السلام ـ وضوء رسول اللّه ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وفيها: أنّـه ـ عليه السلام ـ «مسح مقـدّم رأسـه وظهر قدميـه ببلّـة يساره وبقيّـة بلّـة يمناه».[۱]

ولكن الظاهر أنّ المقصود من هذه الجملـة، هو وقوع المسح ببلّـة الوضـوء فـی قبال المسح بالماء الجديد، فلا يستفاد منها مسح مجموع الظهر. ويؤيّده: أنّ مسح مقدّم الرأس علی وجـه الاستيعاب لايكون واجباً، كما عرفت...[۲]

* * *

فنقول: هذه الروايـة[۳] ـ من حيث ورودها تفسيراً للايـة الشريفـة ـ يستفاد منها أنّ كلمـة الباء المفيدة للتبعيض لاتنحصر بالرؤوس، بل الارجل أيضاً كذلک، فهی إمّا أن تكون مجرورة معطوفـة علـی الـرؤوس، أو منصوبـة معطوفـة علـی محـلّ نفـس المجرور.

وعلی التقديرين يستفاد الاكتفاء بالبعض، لا من نفس الروايـة ليناقش فيهـا بمـا ذكر، بل من الايـة بضميمـة الروايـة الواردة فی تفسيرها.

وقد عرفت مراراً: أنّ الايـة إنّما تكون فی مقام البيان من جميع الجهـات ، فهـی

---

۱ . الكافی؛ ۳: ۲۵ ؛ الفقيه؛ ۱: ۲۴ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۳۸۷، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۱۵، الحديث ۲.

۲ . آيت‌الله فاضل لنكرانی؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينی): ۴۹۳ ـ ۴۹۶.

۳ . صحيحة الزرارة؛ الكافی؛ ۳: ۳۰ ؛ الفقيه؛ ۱: ۵۶.

الحجّـة في المقام من دون معارض؛ لعدم صلاحيّـة الاخبـار المتقدّمـة للمعارضـة؛ لعدم تماميّـة دلالتها على وجوب الاستيعاب.

ومنها: غير ذلک من الاخبار التي لا حاجـة إلى نقلها بعد دلالـة الايـة الشريفـة على أنّ الارجل مثل الرؤوس في وجوب المسح بالبعض، فتدبّر.

هذا كلّـه من جهـة العرض.

حول مقدار الممسوح طولاً وأدلّته

وأمّا من ناحيـة الطول: فهل الواجب الابتداء من رؤوس الاصـابع والانتهـاء إلـى الكعبين، أو يكفي المسمّى، كما في جانب العرض على ما عرفت ؟

قولان: وقد ادُّعي الإجماع على الاوّل،[1] وفي المحكيّ[2] عن «الحدائق»: أنّـه نقل عن الشهيد ـ قدس سره ـ في «الذكرى» احتمال عدم الوجوب،[3] و بـه جزم المحدّث الكاشاني في محكيّ «المفاتيح»[4]، واستظهره صاحب «الحدائق»[5].

وكيف كان، فلا بدّ من ملاحظـة مستند المسألـة:

فنقول: أمّا الايـة الشريفـة فقد عرفت اختلاف قراءة الارجـل مـن جهـة الجـر والنصب ، فلو كانت الارجل منصوبـة معطوفـة على محلّ الجارّ والمجرور؛ بحيث كان مقتضاه هو امسحوا أرجلكم، فلا إشكال في استفادة الاسـتيعاب منهـا؛ لانّ المقتضـى

---

١ . الانتصار: ٢٧ ـ ٢٨ ؛ الخلاف؛ ١: ٩٢ ـ ٩٣ ؛ تـذكرة الفقهـاء؛ ١: ١٧٠ ؛ ريـاض المسـائل؛ ١: ٢٣٧ ؛ جـواهر الكلام؛ ٢: ٢١٠.

٢ . مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٤٠٥.

٣ . ذكرى الشيعة؛ ٢: ١٥٣.

٤ . مفاتيح الشرائع؛ ١: ٤٤ ؛ انظر مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٤٠٥.

٥ . الحدائق الناضرة؛ ٢: ٢٩١ ـ ٢٩٤.

للتبعیض هی کلمة الباء المنتفیة علی هذا الاحتمال، نظیر الوجه والیدین علی ما عرفت من دلالة الایة بظاهرها علی وجوب استیعاب غسلهما، ولاینافی ذلک ما تقدّم فی المسألة السابقة: من کفایة المسمّی من المسح علی ظهر القدم عرضاً ، فإنّ خروج جهة العرض لایوجب عدم الدلالة علی الاستیعاب فی جانب الطول.

وبالجملة: فمقتضی هذه القراءة الاستیعاب طولاً.

وأمّا لو کانت القراءة بالجرّ أو بالنصب عطفاً علی محلّ المجرور فقط، فالظاهر کفایة المسمّی فی جانب الطول أیضاً؛ سواء قلنا بکون الغایة غایة للمسح أو للممسوح:

أمّا علی الثانی فواضح؛ لانّ مقتضی هذین الاحتمالین، هو کون الارجل کالرؤوس مدخولة لکلمة الباء، التی أظهر معانیها فی المقام هو کونها بمعنی «من» التبعیضیّة ـ علی ما تقدّم فی مسألة مسح الرأس ـ فلو کانت غایة للممسوح، یصیر مقتضاها وجوب المسح بشیء من هذا المقدار المحدود بالکعبین، وحینئذٍ فإطلاقها یوجب الاکتفاء بالمسمّی فی جانب الطول کالعرض، علی ما هو واضح غیر خفیّ.

وأمّا لو کانت غایة للمسح، فلانّ مقتضی ذلک هو وجوب انتهاء المسح إلی الکعبین، وهو لاینافی عدم وجوب الاستیعاب؛ إذ یمکن المسح من الموضع القریب إلی الکعبین منتهیاً إلیهما؛ إذ المفروض أنّ الواجب هو المسح ببعض الارجل، غایة الامر أنّه یجب انتهاؤه إلیهما، وهو یتحقّق فی المثال المذکور؛ إذ لم یقع التحدید من الطرفین حتّی یکون ظاهره وجوب مسح مجموع ذلک مبتدئاً من طرف ومنتهیاً إلی الطرف الاخر، بل التحدید إنّما وقع فی طرف الانتهاء فقط.

وبالجملة: کون الکعبین غایة للمسح لایستلزم الاستیعاب الموجب للشروع من رؤوس الاصابع، کما هو ظاهر.

هذا ما تقتضيه الدقّة فى الاية الشريفة؛ مع قطع النظر عن التفسير الوارد من أهل البيت، الذين هم العارفون بالكتاب والراسخون فى العلم العالمون بتأويله وتنزيله.

وأمّا مع ملاحظته فنقول:

فى دلالة الاخبار على المقام

مقتضى صحيحة زرارة وبكير والصحيحة الأُخرى لزرارة المتقدّمتين ، هو كون الارجل كالرؤوس فى كونها مدخولة لكلمة الباء المفيدة للتبعيض، فاحتمال كونها منصوبة ـ معطوفة على مجموع الجارّ والمجرور ـ يندفع بذلك.

نعم لايستفاد من ذلک خصوص الخفض أو النصب معطوفاً على محلّ المجرور فقط.

ولكن لايترتّب على هذا المعنى ثمرة؛ لما عرفت: من أنّ مقتضى كلّ منهما هو عدم وجوب الاستيعاب .

مضافاً إلى دلالة صحيحة زرارة وبكير على كون الكعبين غاية للممسوح؛ وذلک لانّ التعبير بكلمة «إلى» إنّما وقع فى طرف الاصابع، فلو كانت غاية للمسح لايجوز التعبير بها فى طرف الاصابع فى مقام التفسير، فوقوعه دليل على كونها غاية للممسوح. وقد عرفت أنّه بناءً عليه لا خفاء فى كفاية المسمّى فى جانب الطول أيضاً .

ومما ذكرنا يظهر: أنّ ما أفاده فى «المصباح»: من أنّ كون كلمة «الباء» فى الاية للتبعيض، لاينافى ظهورها فى الاستيعاب من حيث الطول؛ لانّ معناها على هذا التقدير: فامسحوا من أرجلكم من رؤوس الاصابع إلى الكعبين، وهذه العبارة ظاهرة

أیضاً فی وجوب الاستیعاب طولاً.[۱]

لایتمّ أصلاً؛ لما عرفت: من أنّ التحدید لم یقع من الطرفین حتّی یکون ظاهراً فی الاستیعاب، بل إنّما وقع من طرف واحد، والانتهاء إلیه یتحقّق فی مثل المثال الذی ذکرنا، من دون استلزام للاستیعاب.

ثمّ إنّه قد استشکل فی دلالة صحیحة زرارة وبکیر المتقدّمة ـ المشتملة علی أنّه إذا مسح بشیء من قدمیه ما بین الکعبین إلی أطراف الاصابع فقد أجزأه ـ علی کفایة المسمّی: بأنّ ذلک مبنی علی أن تکون کلمة «ما» بدلاً من القدمین، وأمّا لو کانت بدلاً من شیء، أو خبراً لمبتدأ محذوف، وهو الضمیر الراجع إلی الشیء، فظاهرها ـ حینئذ ـ وجوب مسح مجموع ذلک المقدار، کما هو واضح.[۲]

وأنت خبیر: بأنّ احتمال کونه بدلاً من القدمین، هو أقرب الاحتمالات بنظر العرف، فالترجیح معه، وقد عرفت أنّه بناءً علیه لا دلالة لها علی الاستیعاب، بل ظاهرها العدم.

ثمّ إنّه فی «المصباح» ـ بعد ما حکم بقوّة الاحتمال الذی رجّحناه ـ ذکر: أنّ وقوع الروایة تفسیراً للایة وتفریعاً علی ظاهرها، یضعّف سائر الاحتمالات، ویقوّی احتمال کونه بدلاً من شیء.[۳]

وأنت خبیر: بأنّ ذلک مبنی علی ما ذکره: من استفادة الاستیعاب من الایة ولو کانت کلمة الباء للتبعیض،[۴] وقد عرفت فساده وأنّ الایة تدلّ علی کفایة المسمّی،

---

۱. مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۴۰۸.

۲. الطهارة، ضمن تراث الشیخ الأعظم؛ ۲: ۲۵۹؛ مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۴۰۹.

۳. مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۴۰۹.

۴. مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۲: ۴۱۰.

وحينئذٍ فإجمال الرواية ـ على تقديره ـ يرتفع بها؛ إذ بعد دلالة الاية على نفى وجوب الاستيعاب لا مجال لغير الاحتمال الذى رجّحناه، فإجمال الاية ـ من حيث دخول الباء على الارجل ـ يرتفع بهذه الرواية وبصحيحة زرارة المتقدّمة المصرّحة بالتبعيض، وإجمال هذه الرواية ـ من جهة هذه الاحتمالات ـ يرتفع بالاية الشريفة الدالّة على كفاية المسمّى على تقدير دخول الباء على الارجل، كما هو واضح.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ مفاد إطلاق الاية ـ بضميمة الرواية ـ هو كفاية المسمّى مطلقاً عرضاً وطولاً.

ثمّ إنّه قد استُدلّ للمشهور بجملة من الاخبار:[1]

منها: رواية عمر بن أُذَيْنة، عن أبىعبداللّه ـ عليه السلام ـ المتقدّمة، الواردة فى حكاية المعراج المشتملة على قوله تعالى لنبيّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ: «ثمّ امسح رأسک بفضل ما بقى فى يدک من الماء ورجليک إلى كعبيک».

ولكن لايخفى أنّ الغرض من هذه الرواية ونظائرها، إنّما تعلّق ببيان لزوم كون المسح بنداوة الوضوء فى مقابل العامّة القائلين بلزوم المسح بالماء الجديد، ولو سلّم تعلّق الغرض ببيان الخصوصيّات فاللازم فى الرواية ـ مضافاً إلى تقييد مسح الرأس الظاهر فى الاستيعاب بمسح مقدّمه، لا كلّه، بل بعضه كما عرفت ـ أن يقال برفع اليد عن ظهورها فى الرجلين؛ فىوجوب مسحهما جميعاً ظاهراً وباطناً؛ لعدم وجوب مسح الباطن قطعاً كما عرفت، ثمّ رفع اليد عن ظهورها فى وجوب مسح مجموع الظهر بعد تقييدها به؛ لما عرفت من كفاية المسمّى عرضاً بلا شبهة. وكذلک يجب رفع اليد عن ظهورها فى وجوب الابتداء من رؤوس الاصابع والانتهاء إلى الكعبين؛ لما سيأتى من جواز مسح الرجلين مُدبراً ومقبلاً.

---

١. مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٤١٠ ـ ٤١١.

ومع ذلک كلّـه كيف يمكن رفع اليد عن ظهور الايـة بسبب هذه الروايـة؟!

ومنها: ما فى روايـة بكير وزرارة، عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ المشتملـة على حكايتـه وضوء رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ من أنّـه «مسـح رأسـه وقدميـه إلى الكعبين بفضل كفّيـه لم يجدّد ماءً» .

ويرد عليـه ما عرفت: من أنّها مسوقـة لبيان أنّـه مسح بنداوة وضوئـه ، والـدليل عليـه قولـه: «مسح رأسـه»، مع أنّ الاستيعاب فيـه لايكون واجباً بالاتّفاق.

ومنهـا: روايـة الاعمش الدالّـة على أنّ «الوضوء الذى أمر اللّـه بـه فـى كتابـه الناطق: غسل الوجـه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والقدمين إلى الكعبين».[۱]

ودلالتها على ما ذكروه ممنوعـة.

ومنها: روايـة على بن عيسى الإربلى، عن على بن إبراهيم فى كتابـه عـن النبـىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ الواردة فى تعليم جبرائيل ـ عليه السلام ـ الوضوء لـه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ المشتملـة على أنّ «الوضوء على الوجـه واليدين من المرفق، ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين» .[۲]

وهى ـ مع أنّها مرسلـة ـ ممنوعـة الدلالـة.

ونظيرها روايـة عيسى بن المستفاد، عن أبى الحسن موسى بن جعفر، عن أبيه ـ عليهمـا السلام ـ «أنّ رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ قال لعلى وخديجـة لمّـا أسـلما: إنّ جبرائيل عندى يدعوكما إلى الإسلام...» إلـى أن قـال: «وإسـباغ الوضـوء علـى المكـاره: الوجـه واليدين والذراعين ومسح الرأس ومسح الرجلين إلى الكعبين» الحديث.[۳]

---

۱ . الخصال: ۶۰۳ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۳۹۷، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۱۵، الحديث ۱۸.

۲ . كشف الغمة؛ ۱: ۸۸ ؛ وسائل الشيعة؛۱: ۳۹۹، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۱۵، الحديث ۲۴.

۳ . وسائل الشيعة؛ ۱: ۴۰۰، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۱۵، الحديث ۲۵.

ومنها: ما رواه الكلينی عن يونس، قال: أخبرنی من رأی أبا الحسن ـ عليه السلام ـ بمنیً يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم، ويقول: «الامر فی مسح الرجلين موسّع؛ من شاء مسح مُقبلاً ومن شاء مسح مُدبراً، فإنّه من الامر الموسّع إن شاء اللّه».[۱]

ولكنّها ـ مضافاً إلى كونها مرسلة ـ لا دلالة لها على وجوب الاستيعاب، فلعلّه ـ عليه السلام ـ كان يعمل بالاستحباب، وغرض الراوی إنّما تعلّق ببيان أنّه مسح مُقبلاً ومُدبراً، فلا يرتبط بالمقام.

وكيف كان، فليس هنا ما يدلّ على لزوم الاستيعاب حتّى يقيّد به إطلاق الاية الشريفة.

ولكن ذهاب جُلّ العلماء ـ بل كلّهم إلى زمان الشهيد الذی احتمل عدم الوجوب فی «الذكری»[۲] ـ إلى وجوب الاستيعاب يمنعنا عن التمسّک بإطلاق ... الآية، فاللازم والاحوط مراعاة فتوی المشهور....[۳]

❊ ❊ ❊

تتمةٌ: فی دخول الكعبين فی الممسوح

هل الكعبان داخلان فی المسافة، فيجب مسحهما، أو لا؟ وجهان، بل قولان.[۴]

ظاهر الاية الشريفة هو الثانی؛ سواء فرض كونهما غاية للمسح أو للممسوح.

---

۱ . قرب الاسناد: ۳۰۶ ؛ الكافی؛ ۳: ۳۱ ؛ تهذيب‌الأحكام: ۱: ۵۷، ۶۵ ؛ الاستبصار؛ ۱: ۱۷۰ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۴۰۷، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۲۰، الحديث ۳.

۲ . ذكری الشيعة؛ ۲: ۱۵۳.

۳ . آيت‌الله فاضل لنكرانی؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينی): ۵۰۰ ـ ۵۰۸.

۴ . المعتبر؛ ۱: ۱۵۲ ؛ منتهی المطلب؛ ۱: ۶۴ ؛ انظر مصباح الفقيه؛ الطهارة، ۲: ۴۲۱.

والوجـه فيـه: خروج الغايـة عن المغيّی، كما عرفت فی غسل اليدين[۱]....

* * *

التنبيه الثانی: جواز النكس فی مسح القدمين

إنّـه يجوز المسح منكوساً. والوجـه فيـه: إطلاق الايـة الشريفـة الدالّـة علـی أنّ الواجب هو مسح المقدار المحدود بالكعبين؛ لما عرفت من أنّ كلمـة «إلی» ـ فـی الايـة الشريفـة ـ تدلّ علی غايـة الممسوح ـ بملاحظـة روايـة الاخوين المتقدّمـة[۲] ـ لو سلّمنا ظهورها فی نفسها فی كونها غايـة للمسح، ولنا أن ننكر ذلک، ونقول بمنع هذا الظهور، بل الايـة ـ ولو مع قطع النظر عن الروايـة ـ أيضاً ظاهرة فی ذلـک، كمـا يشهد بـه ملاحظـة الاستعمالات العرفيّـة، وحينئذٍ فإطلاقها يقتضی جواز المسـح منكوسـاً؛ بأن يمسح من الكعب ...إلی رؤوس الاصابع، وكذا بعضـه مُقْبلاً وبعضـه مُدْبراً... .[۳]

* * *

التنبيه الثالث: فی الترتيب بين الرجلين

إنّـه ـ علی الاشهر[۴] ـ ليس بين الرجلين ترتيب.

والدليل عليـه إطلاق خصـوص الايـة الشريفـة الآمـرة بمسح الارجل مـن دون

---

۱. آيت‌الله فاضل لنكرانی؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينی): ۵۱۵.

۲. الكافی؛ ۳: ۲۵ ؛ تهذيب الاحكام؛ ۱: ۷۶.

۳. آيت‌الله فاضل لنكرانی؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينی): ۵۱۷.

۴. المعتبر؛ ۱: ۱۵۵ ـ ۱۵۶ ؛ مختلف الشيعة؛ ۱: ۱۳۰ ؛ ذكری الشـيعة؛ ۲: ۱۵۵ ؛ مـدارک الأحكـام؛ ۱: ۲۲۲ ؛ جـواهر الكلام؛ ۲: ۲۲۶ ـ ۲۲۷ ؛ مصباح الفقيه؛ الطهارة، ۲: ۴۲۵.

تعـرّض للترتيب، وليس هنا إطـلاق يمكن الاستناد إليـه غيره؛ وذلـك لانّ الاخبـار البيانيّـة كلّها مسوقـة لبيـان جهـة أُخـرى، كانـت معـركـة لـلاراء بيـن العامّـة والخاصّـة، وليست واردة لبيان هـذه الجهـة حتّى يجـوز الاخـذ بإطـلاقها كما يظهـر بالتأمّل فيها، بـل فـى بعضها إشعار بثبـوت الترتيب بيـن الرّجْلين أيضاً.

وبالجملة: فدعوى: أنّ خلوّها عن التعرّض لهذه الخصوصيّة على كثرتهاوتعرّضـها لسائر الخصوصيّات قرينـة على عدم كون هذه الخصوصيّـة ملحوظـة عندهم.

ممنوعة جداً؛ لما عرفت من عدم كونها مسوقة لبيان هذه الجهة ـ كما يظهـر لمـن راجعها ـ فليس فى البين إلاّ إطلاق الآية الشريفة المقابل للتقييد، فنقول:

الاستدلال بالأخبار على الترتيب بين الرجلين

هنا روايات يمكن تقييد الإطلاق بها:

منها ـ و هى أظهرها ـ : صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبى عبدالله (ع)، قال: ذكر المسـح، فقال: «امسح على مقدم رأسک، و امسح على القدمين، و ابدأ بالشِّقّ الأيمن».[1]

و منها: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر(ع): «تـابع بـين الوضـوء كمـا قـال الله ـ عزّو جلّ؛ إبدأ بالوجه، ثمّ باليدين، ثمّ إمسح الرأس و الرجلين، ولاتُقدِّمنَّ شيئاً بـين يدى شىء تخالف ما أُمرت به، فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه و أعد على الذراع، و إن مسحت الرِّجْل قبل الرأس فامسح على الـرأس قبـل الرِّجـل، ثـمّ أعـد الرجل، إبدأ بما بدأ الله ـ عزّ و جلّ ـ به».[2]

---

۱. الكافى؛ ۳: ۲۹ / ۲ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۴۱۸، كتاب الطهارة، ابواب الوضوء، الباب ۲۵، الحديث ۱.

۲. الكافى؛ ۳: ۳۴ / ۵ ؛ الفقيه؛ ۱: ۲۸ / ۸۹ ؛ تهذيب الأحكام؛ ۱: ۹۷ / ۲۵۱ ؛ الاستبصار؛ ۱ :۷۳ / ۲۲۳ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۴۴۸، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۳۴، الحديث ۱.

فإنّ قوله(ع): «تابع بين الوضوء» حكم كلّى بالنسبة إلى جميع أجزائه.

فقوله(ع): «إبدأ بالوجه...» إلى آخره إنّما هو مذكور على سبيل المثال، فلا دلالة له على انحصار الترتيب بما ذكر، و الدليل عليه ما ذكره (ع) فى الذيل من قوله: «إن مسحت الرِّجْل قبل الرأس ...» إلى آخره، فإنّ مقتضاه وجوب تقديم مسح الرأس على الرّجلين، مع أنّ قوله (ع): «ثمّ امسح الرأس والرجلين» لا دلالة له على ذلك، كما هو ظاهر.

و منها: رواية أبى هريرة: «أن النبيّ (ص) كان إذا توضّأ بدأ بميامنه».[1]

و لكنها ـ مضافاً إلى كونها ضعيفة السند[2] ـ ممنوعة الدلالة، فانّها حكاية لفعله(ص)، و هو أعمّ من الوجوب، كما هو واضح.

و منها: رواية محمّد بن عبيدالله بن أبى رافع ـ و كان كاتب أمير المؤمنين(ع) ـ أنّه كان يقول: «إذا توضّأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمنى ـ باليمين ـ قبل الشمال من جسده».[3]

و لكنّها ضعيفة السند.[4]

و منهما: ما رواه فى «الاحتجاج» عن محمّد بن عبدالله بن جعفر الحمْيرى، عن صاحب الزمان ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ : أنّه كتب إليه يسأله عن المسح

---

١. أمالى الطوسى؛ ٣٨٦ / ٨٤٤ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٤٤٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ٣.

٢. رواها الحسن بن محمّد الطوسى فى مجالسه، عن أبيه، عن محمّد بن محمّد بن مخلّد، عن أبى عمرو، عن يحيى بن أبى طالب، عن عبدالرحمان بن علقمة، عن عبدالله بن المبارک، عن سفيان، عن إسماعيل بن أبى خالد، عن زياد، عن أبى هريرة.

٣. رجال النجاشى:٧ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٤٤٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ٤.

٤. رواها أحمد بن على بن العبّاس النجاشى، عن الحسن التميمى، عن أحمد بن محمّد بن سعيد، عن على بن القاسم البجلى، عن على بن إبراهيم بن المعلّى، عن عمر بن محمّد بن عمر بن على بن الحسين، عن عبدالرحمان بن محمّد بن عبيدالله بن أبى رافع.

على الرجلين بأيّهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً معاً؟

فأجاب ـ عليه السلام ـ: «يمسح عليهما جميعاً معاً، فإن بدأ بإحداهما قبل الأُخرى فلايبدأ إلاّ باليمين».[1]

ومنها: رواية الحلبى عن أبىعبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «إذا نسى الرجل أن يغسل يمينه، فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه، فذكر بعد ذلک غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه، وإن كان إنّما نسى شماله فلْيغسل الشمال، ولايعيد على ما كان توضّأ. وقال: أتبع وضوءک بعضه بعضاً».[2]

فإنّ ذيلها يستفاد منه حكم كلّى بالنسبة إلى جميع أجزاء الوضوء وإن كان موردها غسل اليدين.

وبالجملة: فالظاهر أنّه لا مجال للإشكال فى دلالة هذه الروايات على اعتبار الترتيب؛ وعدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى.

نعم مقتضى إطلاق أكثرها تعيّن تقديم اليمنى على اليسرى، ولكنّه مقيّد بما إذا أراد البدأة بإحداهما على ما يقتضيه التوقيع المتقدّم.

وحينئذٍ فرفع اليد عن إطلاق الاية الشريفة بسبب هذه الروايات ـ التى بعضها صريح فى وجوب الترتيب، كصحيحة محمّد بنمسلم ـ ممّا لاإشكال فيه.

ودعوى الشهرة على خلافه[3] ممّا لاتسمع، خصوصاً بعد دعوى الشيخ ـ قدس

---

١. الاحتجاج؛ ٢: ٥٨٩ ـ ٥٩٠ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٤٥٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ٥.

٢. الكافى؛ ٣: ٣٤ ؛ تهذيب الأحكام؛ ١: ٩٩ ؛ الاستبصار؛ ١: ٧٤ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٤٥٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٩.

٣. انظر جواهر الكلام؛ ٢: ٢٢٩.

سره ـ فى «الخلاف» الإجماع على وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء كلها،[1] فالاقوى والاحوط مراعاة الترتيب، فتدبّر.

حول كفاية مسح الرجلين بيد واحدة

ثمّ إنّه هل يجب أن يكون مسح الرجلين بكلتا اليدين؛ بأن يمسح كلّ واحدة منهما بغير ما يمسح به الاُخرى، أو يكفى مسحهما بيد واحدة؟

وعلى التقدير الاوّل هل يعتبر أن يكون مسح الرّجْل اليمنى باليد اليمنى والرّجل اليسرى باليد اليسرى، أو يكفى العكس أيضاً؟ وجوه:

مقتضى إطلاق الاية الشريفة ـ بعد تقييدها بلزوم كون المسح ببلّة الوضوء، وكون الالة هى اليد، كما عرفت ـ هو كفاية المسح باليد مطلقاً؛ بلا اعتبار قيد اخر، فيجوز مسحهما بيد واحدة، وليس هنا ما يمكن أن يستفاد منه التقييد إلاّ صحيحة زرارة المتقدّمة ، الواردة فى حكاية أبى جعفر وضوء رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وفيها: «ومسح مقدّم رأسه وظهر قدميه ببلّة يساره وبقيّة بلّة يمناه». وفيها أيضاً أنّه قال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ : «إنّ اللّه وِتْر يُحبّ الوِتْر، فقد يُجزيك من الوضوء ثلاث غُرفات: واحدة للوجه، واثنتان للذراعين، وتمسح ببلّة يُمناك ناصيتك، وما بقى من بلّة يمينك ظَهْر قدمك اليمنى، وتمسح ببلّة يسارك ظَهْر قدمك اليسرى» الحديث.

ودلالة قوله: « ومسح مقدّم رأسه ...» إلى اخره على المطلوب ممنوعة؛ لانّه ـ مضافاً إلى أنّ غاية مدلوله: أنّه ـ عليه السلام ـ مسح رجليه بكلتا يديه، ولا دلالة فيه على أنّه مسح الرّجل اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى ـ أنّه مسوق

---

١ . الخلاف؛ ١: ٩٥، المسألة ٤٢.

لبيان كفاية البلّة فى مقابل القول باعتبار الماء الجديد، كما هو ظاهر.

وأمّا قول أبى جعفر ـ عليه السلام ـ فدلالته على التقييد مبنيّة على أن يكون قوله: «وتمسح ببلّة يُمناك...» إلى اخره جملة مستقلّة غير مرتبطة بسابقها، وأمّا لو كان منصوباً معطوفاً على فاعل «يجزيک»؛ بحيث كان متفرّعاً على كفاية ثلاث غُرفات ـ كما أنّ دعواه غير بعيدة ـ فلا دلالة على المقام؛ لانّ مفاده ـ حينئذ ـ مجرّد كفاية ثلاث غرفات والمسح بالبلّة وعدم لزوم الماء الجديد، ولا نظر له إلى الة المسح.

وعلى الاوّل أيضاً يمكن منع جواز تقييد الاية به؛ لانّ اعتبار اليُمنى فى مسح الرأس ـ مضافاً إلى ظهوره فى وجوب مسح الناصية بأجمعها ـ ربما يُوهن التمسّک به فى مسح الرّجل أيضاً.

وبالجملة: فرفع اليد عن إطلاق الاية بسبب هذه الرواية فى غاية الإشكال، فالظاهر ـ حينئذ ـ هو الوجه الاخير وإن كان الاحوط هو الاوّل.

التنبيه الرابع: حكم من قطع بعض مواضع مسحه

إذا قُطع بعض موضع المسح يجب عليه المسح على ما بقى، والوجه فيه ما عرفت: من أنّ التحديد فى الاية إنّما وقع من طرف الكعب فقط، لا من الطرفين ، فإذا قطع بعض موضع المسح فالقدرة على مسح الرّجل إلى الكعب ـ المأمور به فى الاية الشريفة ـ باقية بعد، فيجب عليه مسح المقدار الباقى.[1]

❊ ❊ ❊

---

١ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٥١٨ ـ ٥٢٣.

اعتبار الترتیب فی الوضوء

قال المحقّق ـ قدس سره ـ فی «الشرائع»: «الترتیب واجب فی الوضوء یبدأ غسل الوجه قبل الیمنی، والیسری بعدها، ومسح الرأس ثالثاً، والرجلین أخیراً، فلو خالف أعاد الوضوء عمداً کان أو نسیاناً إن کان قد جفّ الوضوء، وإن کان البلل باقیاً أعاد علی ما یحصل معه الترتیب».[1]

أقول: یدلّ علی وجوب الترتیب بهذه الکیفیّة الإجماع[2] والسنّة،[3] وظاهر الشهید ـ قدس سره ـ فی «الذکری» دلالة الایة علیه[4] أیضاً؛ حیث قال: «الواجب السادس: الترتیب عند علمائنا؛ لانّه تعالی غیّی الغسلَ بالمرافق والمسحَ بالکعبین، وهو یُعطی الترتیب، وإنّ الفاء فی **فَاغْسِلُوا** یفید الترتیب قطعاً بین إرادة القیام وبین غسل الوجه، فتجب البَدْأة بغسل الوجه قضیة للفاء، وکلّ من قال بوجوب البدأة به قال بالترتیب بین باقی الاعضاء».[5]

أقول: لم أفهم أنّ جعل المرافق غایة لغسل الایدی والکعبین غایة لمسح الارجل کیف یعطی الترتیب وأیّ ارتباط بین الامرین، وأمّا الفاء فی قوله تعالی: **فَاغْسِلُوا** فإنّه وإن کان یفید الترتیب، إلاّ أنّ مفاده الترتیب بین إرادة القیام وغسل الوجه، ومورد الکلام هو الترتیب بین غسل الوجه وبین باقی الاعضاء؛ ألا تری أنّه

---

۱ . شرائع الاسلام؛ ۱: ۱۴.

۲ . الخلاف؛ ۱: ۹۵ ـ ۹۶ ؛ المعتبر؛ ۱: ۱۵۴ ؛ تذکرة الفقهاء؛ ۱: ۱۸۵ ؛ جواهر الکلام؛ ۲: ۲۴۶ ؛ مصباح الفقیه؛ الطهارة، ۳: ۵.

۳ . وسائل الشیعة؛ ۱: ۴۴۸، کتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ۳۴، الحدیث ۱.

۴ . المائدة / ۶.

۵ . ذکری الشیعة؛ ۲: ۱۶۱.

لو قيل: جاء زيد فعمرو وبكر، يستفاد منه أنّ مجىء عمرو متأخّر عن مجىء زيد، لا أنّه متقدّم على مجىء بكر، كما لايخفى.[۱]

وبالجملة: فدلالة الاية على اعتبار الترتيب محلّ نظر، بل منع.

ولكن عرفت أنّ الإجماع والسُّنّة متوافقان عليه. هذا فى أصل اعتبار الترتيب.[۲]

❊ ❊ ❊

اعتبار الموالاة

قال المحقّق ـ قدس سره ـ فى «الشرائع»: «الموالاة واجبة، وهى أن يغسل كلّ عضو قبل أن يجفّ ما تقدّمه. وقيل: بل هى المتابعة بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة الجفاف مع الاضطرار».[۳]

أقول: مقتضى الاية الشريفة الواردة فى الباب[۴] عدم وجوب الموالاة؛ لانّ العطف وقع فيها بالواو.

وأمّا غيرها من سائر الادلّة فليس فيها ما يدلّ على اعتبار الموالاة بعنوانها.[۵]

❊ ❊ ❊

---

۱ . لايخفى أنّ المقدار الّذى استفاده الشهيد من الآية هو تأخر غسل عن إرادة القيام و وجوب البدأة به، و أمّا الترتيب بينه و بين سائر الأعضاء، فقد استُدل عليه بعدم القول بالفصل و أنّ كلّ من قال بوجوب البدأة به قال بالترتيب بينه و بين سائر الأعضاء، [المقرر دام ظلّه].

۲ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۵۶۵ ـ ۵۶۶.

۳ . شرائع الاسلام؛ ۱: ۱۴.

۴ . المائدة / ۶.

۵ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۵۷۳.

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الأَنْصابُ وَ الأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [۱]

قد تكرّر نقل الإجماع بيننا ـ بل بين المسلمين ـ على نجاسة الخمر.

وتدلّ عليها الاية الكريمة: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ.**

بناءً على أنّ «الرجس» بمعنى النجس إمّا مطلقاً، أو فى المقام؛ إمّا لنقل الإجماع فى محكى «التهذيب» على أنّه هاهنا بمعنى النجس، أو لمناسبة المقام؛ فإنّ اللّه تعالى فرّع وجوب الاجتناب عن المذكورات على كونها رجساً من عمل الشيطان، ولايناسب التفريعَ على مطلق الرجس المشترك بين ما لا بأس به ولايجب الاجتناب عنه، وبين ما به بأس، فرفع اليد عن ذات العناوين والتفريع على الرجس، لايناسب إلاّ كونه بمعنى النجس المعهود الذى كان وجوب الاجتناب عنه معهوداً بينهم.

ويؤيّده إطلاق «الرجس» على لحم الخنزير، أو عليه وعلى الميتة والدم فى آية أُخرى، وإطلاقه على لحم الخنزير والخمر فى بعض الروايات. ولايبعد أن يكون ذلك تبعاً للاية.

وبناءً على أنّ باب المجازات مطلقاً، ليس من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، بل من قبيل ادعاء ما ليس بمصداق الماهية حقيقةً مصداقَها، وتطبيق المعنى الحقيقى الذى استعمل اللفظ فيه عليه، كما حقّق فى محلّه.

ففى المقام استعمل «الرجس» فى النجس الذى هو أحد معانيه بالتقريب المتقدّم، وادعى كون الثلاثة التى بعد الخمر مصداقاً له؛ تنزيلاً لما ليس بنجس منزلته، لقيام القرينة العقلية عليه، ولم تقم قرينة على التنزيل والادعاء فى الخمر، فيحمل على

---

۱. المائدة / ۹۰.

الحقيقـة، فتثبت نجاستها.

لكن بعد اللتيا واللتى، إثبات نجاستها بالايـة محلّ إشـكال ومناقشـــة لا مجـال للتفصيل حولها.[۱]

❊ ❊ ❊

واحتمال أن يكون المراد أنّ غير المذكورات[۲] قمار حرام وهى قمار غيـر حـرام. بعيد جدّاً. مع ما عرفت[۳] من إباء الاية الكريمة من التخصيص مضافاً إلى أنّ الاستعمال أعمّ.

والإنصاف أنّ الاستدلال للحكم بصدق عنوانى القمار والميسر عليه فى غير محلّه.

كما أنّ الاستدلال له بالاية الكريمة، أى قولـه: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ**... تـارة بـأن يقال: إنّ عطف الازلام على الميسر ظاهر فى كونه عنواناً مقابلاً له فيكون الاستقسـام بالازلام محرّماً لا بعنوان القمار، وبإلغاء الخصوصيّة منها عرفاً يستفاد الحكم فى مطلق استنقاذ المال باللعب، فإنّ الظاهر المتفـاهم منـه أنّ كـون الازلام رجسـاً مـن عمـل الشيطان ليس لخصوصيّة فى القـداح ولا فـى عـددها ولا فـى الجـزور الّتـى كـانوا يقتسمونها، بل لاستنقاذ المال بوجه غير مسـتقيم كالتجـارة ونحوهـا بتوسـط الازلام ونحوها.

وأُخرى بقولـه: **إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَ البَغْضاءَ**...[۴] بـدعوى

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۳: ۲۳۹ ـ ۲۴۰.

۲. اللعب بالجوز و البيض.

۳. المكاسب المحرمة؛ ۲: ۸.

۴. المائدة / ۹۱.

أنّ ما يوجب ذلک يكون من عمل الشيطان ويجب الاجتناب عنه.

غير وجيه، لانّ استظهار مغايرة اللعب بالازلام مع القمار بمجرّد العطف مع عدّ اللغويّين الازلام قمار العرب، غير صحيح. وتخصيصه بالذكر لعلّه لاجل التعارف بينهم، لا لاشدّية حرمته من غيرها حتّى يقال: إنّ الشطرنج كأنّه أشدّ كما يظهر من التأكيد والتشديد فی أمره.

وإلغاء الخصوصيّة وإن يمكن بالنسبة إلى بعض الالات، كتبديل الازلام بالاوراق ونحوها، لكن بالنسبة إلى مطلق اللعب برهن غير ممكن، كالقراءة والخطّ والمصارعة ونحوها.

وقد مرّ أنّ ذيل الاية ليس تعليلاً حتّى يدلّ على حكم غير المورد.

إمكان الاستدلال بآية التجارة على المطلوب

نعم لايبعد جواز الاستدلال على المطلوب بقوله تعالى: **لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلاّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ**[1]

بأن يقال: إنّه بعد معلومية أنّ قوله: **لا تَأْكُلُوا كناية**، يحتمل أن يكون كناية عن مطلق التصرّفات، فيكون المراد: لا تتصرّفوا فی الاموال الحاصلة بالباطل إلاّ ما حصل بتجارة عن تراض.

ويحتمل أن يكون كناية عن تحصيل الاموال بالباطل، فيكون النهی متعلّقاًعلى سبب تحصيلها، فيكون المعنى: لايجوز تحصيل المال بالاسباب الباطلة كالقمار والبخس والسرقة ونحوها.

ويرجّح هذا الاحتمال بالروايات الواردة فی تفسيرها:

كصحيحة زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد اللّه ـ عليه السلام ـ عن قوله عزّوجلّ:

---

۱. النساء / ۲۹.

وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ ؟ فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم اللّه عزّ وجلّ عن ذلک[1]».

فإنّ الظاهر منها أنّ اللّه ـ تعالى ـ نهاهم عن القمار بالمعنى المصدرى، لا عن التصرّف فى الاموال.

ونحوها رواية العيّاشى عن أسباط بن سالم، قال: كنت عند أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فجاء رجل فقال: أخبرنى عن قول اللّه عزّوجلّ: **يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ** قال: «يعنى بذلک القمار».[2]

وقريب منها رواية محمّد بن عيسى المروية عن نوادر ابنه.

وأظهر منها رواية العيّاشى الاخرى عن محمّد بن علىّ عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فى قول اللّه ـ عزّ وجلّ: **يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ** قال: «نهى عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم اللّه عن ذلک».

ويويّده استثناء التجارة عن تراض. فكأنّه قال: لا يجوز استنقاذ الاموال بشىء من الاسباب الباطلة، لكن لابدّ وأن يكون بنحو التجارة عن تراض.

فإذا كان النهى متعلّقاً بالاسباب الّتى تحصل بها الاموال كالقمار والبخس والربا والسرقة ـ كما فسّرت بها أيضاً على ما حكى ـ ويكون المعنى: لا يجوز تحصيل المال بتلک الأمور، تدلّ الاية بإطلاقها على حرمة كلّ لعب يكون فيه رهن، وكذا لو كان المذكور جزء مدلولها.

واحتمال أن يكون النهى إرشاداً إلى البطلان غير وجيه، لانّ ما تدخل فى الاية غالباً لا تكون من قبيل المعاقدات الّتى تتّصف بالصحّة والبطلان، فلا يجوز رفع اليد

---

۱ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۳۵ من ابواب ما يكتسب به، الثانية مرسلة.

۲ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۳۵ من ابواب ما يكتسب به، الثانية مرسلة.

عن ظاهر النهى الدالّ على التكليف.

والإنصاف أنّ الاستدلال بالاية لا يخلو من وجه، وإن لا يخلو من مناقشة:

بأن يقال: إنّ غاية ما يمكن إثبات دخوله في الاية القمار، لورود روايات فيه يصحّ اسناد بعضها. فحينئذ يمكن أن يكون النهى عن الاكل كناية عن تحصيل المال بأسباب كالقمار مقابل التجارة، لا كالسرقة والخيانة. فمع تعلّق النهى بالتحصيل بالاسباب أو بالاسباب لا يستفاد منه الحرمة التكليفيّة، لظهوره فى الإرشاد إلى البطلان وعدم السببيّة، كسائر الموارد من الاشباه والنظائر.

نعم لو قام دليل على دخول السرقة والظلم ونحوهما فيها لامكن الاستدلال بها بما تقدّم.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ القمار الوارد فى الاخبار المفسّرة بمعنى الرهن، كما قيل: إنّه أصله. فعليه يمكن حفظ ظهور الاية فى دلالتها على حرمة التصرّف فى الاموال الحاصلة بالباطل.

بل لقائل أن يقول: إنّ إدخال القمار فى الاية تعبّديّ لا مفاد لها كتفسير الاوثان بالشطرنج، فلا يجوز رفع اليد عن ظاهرها بدخول مصداق تعبّديّ فيها لا يعلم كيفيّة إرادته ودخوله.[1]

❊ ❊ ❊

أنّ التمسّک بقوله تعالى: **إنّما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** بدعوى أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرجس، فيدلّ على علّية الرجس لذلک، وأنّ المذكورات واجبة الاجتناب، لكونها رجساً، فتدلّ الاية على

---

۱. المكاسب المحرمة: ۲: ۲۵ ـ ۲۹.

وجوب الاجتناب عن كلّ رجس، ومقتضى إطلاق وجوب التجنّب عنه الاجتناب عن جميع التقلّبات، ومنها البيع و الشراء، غير وجيه.

لانّ الظّاهر منها، أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرجس الذى هو من عمل الشيطان، وكون الشيء من عمله بأىّ معنى كان، لا يمكن لنا إحرازه إلاّ ببيان من الشارع، ومع الشكّ فى كون شيء من عمله، كالبيع والشّراء، لايمكن التّمسك بها لإثبات وجوب الاجتناب، هذا. مع أنّ نفس الخمر ليست من عمله، وإن كانت رجساً فلابدّ من تقدير، و لعلّ المقدّر الشرب، لا مطلق التقلّبات.

إلاّ أن يقال: إنّ جعل الخمر من عمله، وهى من الاعيان مبنى على ادّعاء، و المصحّح له هو كون جميع تقلّباتها من عمله، ومع حرمة شربها فقط، لا يصحّ أن يقال: إنّها من عمله بنحو الإطلاق.

والمجاز فى الحذف قد فرغنا عن تهجينه فى محلّه.

ثمّ إنّ الرّجس مطلقاً أو فى خصوص المورد، بمناسبة ذكر الميسر والانصاب والازلام، يشكل أن يكون بمعنى النجاسة المعهودة، وإن كان له وجه صحّة، لو ثبتت إرادته، لكن استظهار كونه بمعناها مشكل بل ممنوع.

ويتلوها فى عدم صحّة التمسّک بها للمطلوب قوله تعالى: **والرجز فاهجر**[1] فإنّ كونه بمعنى النجاسة المعهودة غير ظاهر، كما لم يحتمله الطبرسى فى تفسيره، ولم ينقل احتماله من المفسّرين.

وعلى فرضه لا يبعد أن يكون المراد من هجره، الهجر فى الصلاة، كما لعلّه الظاهر من قوله تعالى قبلها: **وثيابک فطهّر**[2] فيكون من قبيل ذكر العامّ عقيب الخاص.

---

١ . المدثر / ٥.

٢. المدثر / ۴.

وكيف كان فالاستدلال للمطلوب بها محل إشكال و منع.[١]

***

فنقول: لاشبهة فى أنّ الاصل الاوّلى ـ كأصالتى‌الحلّ والإباحة، وعموم خلق ما فى الارض جميعاً لنا ـ جواز الانتفاع بكلّ شىء، من كلّ وجه، إلاّ ما قام الدليل‌على التحريم.

وقد ادّعى الاصل الثانوى على حرمة الانتفاع بالاعيان النجسة وبالمتنجّسات، مستدلاًّ بالكتاب والسنّة والإجماع.

فمن الاوّل، قوله تعالى: **إنّما الخمر و الميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه** بدعوى رجوع الضمير إلى الرجس، وأنّ وجوب الاجتناب عن المذكورات لانسلاكها فيه، إمّا حقيقةً كالخمر، أو ادّعاءً كغيرها، وأنّ الرجس هو النجس المعهود، ووجوب الاجتناب عن الشىء يقتضى عدم الانتفاع بشىء منه، وإلاّ لم يناسب التعبير بالاجتناب والتباعد عنه، فتدلّ على حرمة الانتفاع مطلقاً عن كل رجس و نجس.

منع دلالة الكتاب على حرمة الانتفاع بالنجس

وفيه أوّلاً: ممنوعية رجوع الضمير إلى الرجس، إذ من المحتمل رجوعه إلى عمل الشيطان، بل لعلّه الانسب فى مقام التأكيد عن لزوم التجنّب عن المذكورات. ولو سلّم رجوعه إليه، لايسلّم الرجوع إليه مطلقاً، بل مع قيد كونه من عمل الشيطان، وإلاّ فلو كانت علّة وجوب الاجتناب، كون الشىء رجساً لم يكن ذكر عمل الشيطان مناسباً.

---

١. المكاسب المحرمة؛ ١: ١٩ ـ ٢٠.

والرجوع إلى كلّ منهما مستقلاً، لو فرض إمكانه خلاف الظاهر.

فيمكن أن يقال ـ بعد رجوع الضمير إلى الرجس الذى من عمل الشيطان: إنّ الرجس على نوعين: ما هو من عمله يجب الاجتناب عنه، وما ليس كذلك لايجب، فتدلّ أو تشعر على جواز الانتفاع فى الجملة بالنجاسات.

وثانياً: أنّ الظاهر منها، ولو بمناسبة قوله: من عمل الشيطان، وبقرينة قوله متّصلاً بـه: **إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكراللّه وعن الصلاة** أنّ شرب الخمر والمقامرة وعبادة الاوثان رجس من عمله، لا بنحو المجاز فى الحذف، بل بادّعاء أن لاخاصيّة للخمر، إلاّ شربها، و لا للميسر إلاّ اللعب، إذا كان المراد به آلاته، وأمّا إن كان المراد، اللعب بالالة فلا دعوى فيه، ويكون قرينةً على أنّ المراد بالخمر أيضاً شربه، وبالانصاب عبادتها، بنحو ما مرّ من الدعوى.

فإنّ إيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر اللّه وعن الصلاة، إنّما هو بشرب الخر والمقامرة. وإمساكها للتخليل، ليس من عمل الشيطان، ولا آلة له لإيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر اللّه.

هذا مع أنّ فى كون الرجس بمعنى النجس المعهود إشكالاً، فإنّه ـ على ما فى كتب اللغة ـ جاء بمعان، منها: العمل القبيح. فدار الأمر بين حمله على الرجس بمعنى القذر المعهود، وارتكاب التجوز فى الاية زائداً على الدعوى المتقدّمة، أو حمله على القبيح وحفظ ظهورها من هذه الحيثية، والثانى أولى.

مع أنّ فى تنزيل عبادة الاوثان ـ التى هى كفر باللّه العظيم ـ منزلة القذارة، أو تنزيل نفسها منزلتها ـ أى منزلة القذارة الصورية فى وجوب الاجتناب ـ ما لا يخفى

من الوهن، فإنّه من تنزيل العظيم، منزلة الحقير فی مورد يقتضی التعظيم، تأمّل.[۱]

* * *

المسألة الرابعة: فی القمار

القمار حرام إجماعاً، وكتاباً وسنّة، إذا كان اللعب بالالات المعدّة لذلک مع رهان. وهوالمتيقّن من عنوان القمار والميسر فی الكتاب والسنّة ومعقد الإجماع.

ولا فرق بين أنواعه من النرد والشطرنج وغيرهما، حتّى اللعب بالجوز والبيض، للصدق على اللعب بهما عرفاً، ولو للتعارف بالمقامرة معهما. ولو شکّ فی الصدق فلا شبهة فی إلحاقه به نصّاً وفتوى.

هل يصدق القمار على اللعب بالالات بلا رهان أو اللعب بغيرها مع رهان...؟

إنّما الإشكال والكلام فی صدق العنوانين على اللعب بالالات بلا رهان، وعلى اللعب بغيرها برِهان أو غيره.

ولا ينبغی الريب فی عدم صدقهما على الاخير، وإن يظهر من بعضهم إطلاقهما على مطلق المغالبة، لكنّه خلاف المتبادر والمرتكز فی الاذهان من القمار، وخلاف كلمات اللغويّين فيه وفی الميسر الّذی هو أخصّ منه أو مساوق له، على ما يأتی الإشارة إليه.

والظاهر عدم صدقهما على ما قبله أيضاً، لانّ القمار عرفاً ليس مطلق المغالبة برهان. فلا يقال لمن جعل الرهان بإزاء الغلبة فی حسن الخطّ، أو تجويد قراءة القرآن، أو سرعة العدو أو الرمی ونحوها: إنّه مقامر، ولا لفعلها: إنّه قمار. والعرف أصدق

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۱: ۴۸ ـ ۵۰.

شاهد عليه.

ويؤيّد ما ذكرناه بل يشهد عليه ما ورد من جواز السبق والرماية مع شرط الجعل عليه،[١] مع إباء قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فاجْتَنِبُوهُ** عن التخصيص، وسيأتى أنّ الميسر هو مطلق القمار.

وأمّا عدم صدق الميسر فكذلك بناء على أنّه القمار، و أوضح منه بناء على التفسير الاتى.

ولا يبعد عدم صدقهما على اللعب بالالات بلا رهان، كما تشهد به كلمات كثير من اللغويين، كصاحب القاموس، والمجمع، والمنجد، ومنتهى الإرب، ومحكى لسان العرب، فإنّها طفحت بقيد الرهان.

ففى القاموس: «قامره مقامرة وقماراً فقمره: راهنه فغلبه»

وفى المنجد: «قمر يقمر قمراً: راهن ولعب فى القمار». ثمّ قال: «قامره مقامرة وقماراً: راهنه ولاعبه فى القمار» إلى أن قال: «تقامر القوم: تراهنوا ولعبوا فى القمار» إلى أن قال: «القمار مصدر: كلّ لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً، سواء كان بالورق أو غيره». وفى المجمع: «القمار بالكسر: المقامرة. وتقامروا: لعبوا بالقمار، واللعب بالالات المعدّة له على اختلاف أنواعها، نحو الشطرنج والنرد وغير ذلك. وأصل القمار الرهن على اللعب بالشىء من هذه الاشياء، وربّما أطلق على اللعب بالخاتم والجوز».

ويظهر ذلک أيضاً من المقنع الّذى هو متون الاخبار بشهادة الصدوق.

نعم يظهر من بعض إطلاقه على مطلق المغالبة. وهو غير ثابت، وعلى فرض ثبوته أعمّ من الحقيقة، وإن كان حقيقة فهو مخالف للعرف العامّ، وهو مقدّم على غيره، تأمّل.

---

١. الوسائل؛ كتاب السبق و الرماية، الأبواب ١ ـ ٣.

وأمّا عبارة الصحاح فلم يظهر منها المخالفة لما قلناه، وكان ما حكى عن ابن دريد مجملة، ويظهر منه أنّه يطلق على المغالبة فى الفخر، وهو على فرض صحّته يأتى فيه ما تقدّم آنفاً.

تفسير الميسر وبيان المراد منه

فالإنصاف أنّ إثبات صدقه على ما ذكر مشكل، ولا أقلّ من الشكّ فيه، فلا يمكن إثبات حرمة الثلاثة بالمطلقات على فرض وجود الإطلاق، وكذا بما دلّت على حرمة الميسر، كالاية الكريمة وغيرها، فإنّه ـ على ما يظهر من اللغويّين بل من بعض الاخبار ـ إمّا عبارة عن الجزور الّتى كانوا يتقامرون عليها، أوعبارة عن اللعب بالقداح، وهو لعب العرب. وعلى هذا التفسير أخصّ من القمار، سواء فسّر باللعب بالالات مطلقاً أو مع الرهان، أم فسّر بالمغالبة مطلقاً، لانّ اللعب لا يكون إلاّ بالرهان. ولا يبعد أن يكون كذلك على التفسير الاوّل، لقوّة احتمال أن يكون كناية عن التفسير الثانى.

وكيف كان لا تكون الصور الثلاث منطبقة عليه ولو مع إلغاء الخصوصيّة عن لعب العرب بالازلام، لانّ غاية ما يمكن دعوى إلغائها هو حيث الالات لا حيث الرهان.

بل الاقرب أنّ الميسر مطلق القمار، كما فسّر به فى بعض كتب اللغة كالمجمع والمنجد، وبعض كتب الادب، وكذا بعض التفاسير كمجمع البيان، وحكى عن ابن العباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة والحسن.[1]

ويويّده مقابلته للازلام الّتى قمار العرب.

وتشهد له الروايات:

كرواية جابر عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ قال: «لمّا أنزل اللّه على رسوله إِنَّمَا

---

۱. مجمع البيان: ۲: ۵۵۷.

الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأنْصابُ وَ الأزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فاجْتَنِبُوهُ قيل: يا رسول اللّه، ما الميسر؟ قال: كلّ ماتقومر به حتّى الكعاب والجوز».[١]

وعن تفسير العيّاشى عن الرّضا ـ عليه السلام ـ قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار».[٢]

وعنه عليه السلام: «إنّ الشطرنج والنرد وأربعة عشر وكلّ ما قومر عليه منها فهو ميسر»[٣] وهو المناسب لمادّة اليسر، ففى مجمع البيان: «أصله من اليسر خلاف العسر». وفى مجمع البحرين: «الميسر القمار، وقيل: كلّ شىء يكون منه قمار فهو الميسر حتّى لعب الصبيان بالجوز الّذى يتقامرون به...» وقال: «ويقال: سُمّى ميسراً لتيسّر أخذ مال الغير فيه من غير تعب ومشقّة».[٤]

فتحصّل ممّا ذكر عدم استفادة حكم الصور الثلاث من الروايات وغيرها الواردة فى حرمة القمار، والميسر.

إلاّ أن يقال: إنّ حكم اللعب بالالات بلا رهان يستفاد من قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ**... .

بناءً على أنّ المراد بالميسر فيها هو آلات القمار لا القمار، بقرينة كون المراد بالثلاثة الأُخر المذكورة الذوات، وبقرينة حمل الرجس عليها، وهو يناسب الذوات لا الافعال إلاّ بتأوّل، سواء أُريد به النجس المعهود كما ادّعى الإجماع عليه شيخ‌الطائفة فى محكى التهذيب فى مورد الاية وهو واضح، أم أُريد الخبيث، فإنّه أيضاً يناسب

---

١. الوسائل؛ ١٢: ١١٩، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢. تفسير العياشى؛ ١: ٣٣٩.

٣. تفسير العياشى؛ ١: ٣٣٩.

٤. مجمع البيان؛ ٣ ـ ٤: ٣٦٩.

الذوات. وحمله علی اللعب والشرب لا یخلو من رکاکة.

وتشهد له جملة من الروایات: کروایة جابر المتقدّمة.

و روایة محمّد بن عیسی، قال: کتب إلیه إبراهیم بن عنبسة، یعنی إلی علیّ بن محمّد ـ علیهما السلام: «إن رأی سیّدی ومولای أن یخبرنی عن قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ **یَسْأَلُونَکَ عنِ الْخَمْرِ والْمَیْسِرِ** الایة، جعلت فداک». فکتب: «کلّ ما قومر به فهو المیسر».[1]

وفی عدّة روایات عدّ النرد والشطرنج من المیسر.[2] والحمل علی اللعب بها خلاف الظاهر. فحمل الرجس وعمل الشیطان فی الایة المتقدّمة علی المذکورات باعتبار ذاتها، إذ کما یصحّ أن یقال: إنّ الخمر رجس خبیث، یصحّ أن یقال: إنّ الشطرنج کذلک، کما تشعر به الأمر ولو ندباً لغسل ید المقلّب له. وکونها من عمل الشیطان باعتبار أنّما مصنوعة بید الإنسان بإغرائه ووسوسته، فیصحّ أن یقال: إنّ ذات الخمر والالات الحاصلة بإغرائه من عمله، ولو بقرینیّة الروایات المتقدّمة.

وتدلّ علیه روایة أبی الجارود عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ فإنّه بعد بیان معنی المذکورات قال: «کلّ هذا بیعه وشراوه والانتفاع بشیء من هذا حرام من اللّه محرّم، وهو رجس من عمل الشیطان».[3]

فإنّ الظاهر منها أنّ نفس المذکورات الّتی لا یجوز بیعها رجس من عمل الشیطان.

فعلیه یکون الأمر بالاجتناب عن الالات ذواتها مقتضیاً لحرمة الانتفاع بها انتفاعاً مقصوداً متعارفاً، ولا شبهة فی أنّ اللعب بها للتفریح والمغالبة من الانتفاعات المقصودة

---

۱. الوسائل؛ ۱۲: ۲۴۳، کتاب التجارة، الباب ۱۰۴ من ابواب مایکتسب به، الحدیث ۱۱.

۲. الوسائل؛ ۱۲: ۱۱۹، ۲۳۷، ۲۴۲، الابواب ۳۵، ۱۰۲، ۱۰۴ من ابواب ما یکتسب به.

۳. الوسائل؛ ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۲ من ابواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

المتداولة، سيّما لدى الأمراء وخلفاء الجور. وليس الأمر بالاجتناب مخصوصاً باللعب برهان، بل أعمّ منه، سيّما مع كيفيّة تعبير الاية الكريمة بأنّه رجس من عمل الشيطان.

نعم ورد فى بعض الروايات تفسير الميسر بالقمار:

كرواية الوشّاء عن أبى الحسن ـ عليه السلام ـ قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»[1] وعن تفسير العياشى نحوها.[2]

وفى رواية أبى الجارود عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ فى قول اللّه تعالى: **إِنّما الْخَمْر**...: «وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج. وكلّ قمار ميسر».[3]

فيمكن حمل الروايات المتقدّمة على بيان المراد من الاية كما يظهر منها، والروايتين المتقدّمتين آنفاً على تفسير الميسر مطلقاً، لا المراد بالاية.

وأمّا الاخيرة فيحتمل فيها أن يكون المراد بكلّ قمار كلّ آلة له بقرينة «النرد والشطرنج»، كما يحتمل أن يكون المراد بهما بقرينة «كلّ قمار» اللعب بهما، ففيهاإجمال.

اختلاف الروايات فى تفسير الميسر

بل يمكن أن يقال: إنّ الروايات فى تفسير الميسر على طوائف:

منها: ما دلّت على أنّه الالات، كالروايات المتقدمة.

ومنها: ما دلّت على أنّه الرهن، كصحيحة معمّر بن خلاّد عن أبى الحسن ـ عليه السلام ـ قال: «النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلةٍ واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر».[4]

---

١ . الوسائل؛ ١٢: ١١٩، الباب ٣۵ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ . تفسير العياشى؛ ١: ٣٣٩.

٣ . الوسائل؛ ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٢ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

۴ . الوسائل؛ ١٢: ٢۴٢، الباب ١٠۴ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١.

ورواية العياشي في محكى تفسيره عن ياسر الخادم عن أبى الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن الميسر قال: «التفل من كلّ شيء». قال: «والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدرهم وغيره».[1]

وضبط التفل مختلف في الوسائل: ففي مورد بالتاء والفاء. وفي مورد بالثاء المثلثة والقاف. وفي مورد بالنون والعين. ولم يظهر معنى مناسب في اللغة لما فسّر في الرواية. ومن المحتمل أن يكون بالنون والفاء محرّكة، بمعنى الغنيمة، فيكون ما بين المتراهنين نفل وغنيمة.

ومنها: ما دلّت على أنّه الالات والرهن جميعاً، كالمحكى عن تفسير العيّاشى عن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: سمعته يقول: «إنّ الشطرنج والنرد وأربعة عشر وكلّ ما قومر عليه منها فهو ميسر».[2]

فإنّ الظاهر منه أنّ الشطرنج وتالييه ذاتهما ميسر، وكلّ ما قومر عليه أيضاً ميسر. وما قومر عليه هو الرهن.

وإرجاع أحد المعطوف والمعطوف عليه إلى الاخر بأن يقال: إنّ المراد بالشطرنج وتالييه رهانها، أو إنّ المراد بما قومر عليه ما قومر به، خلاف الظاهر سيّما الاول منهما.

الجمع بين روايات الباب

فيمكن أن تجعل الرواية شاهدة جمع لسائر الروايات، بأن يقال: إنّ المراد بالتفاسير المذكورة التفسير بالمصاديق، ويكون الميسر في الاية جميع المذكورات من الالة والعمل والرهن ولو باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، مع قرينيّة الروايات، أو استعماله في جامع انتزاعى، أو إرادة المعانى ولو بنحو من الكناية، كما في غيره من

---

۱ . الوسائل؛ ۱۲: ۱۲۱، الباب ۳۵ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ۱۲.

۲ . الوسائل؛ ۱۲: ۱۲۰، الباب ۳۵ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ۱۱ ؛ تفسير العياشي؛ ۱: ۳۳۹، الحديث ۱۸۲.

الموارد الكثيرة الواردة فى الكتاب العزيز المفسّرة بالروايات.

وعليه أيضاً يصحّ الاستدلال بالاية الكريمة على حرمة اللعب بالالات بلا رهن بمثل ما تقدّم.

وأمّا ما عن أمير المومنين ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «كلّ ما ألهى عن ذكر اللّه فهو من الميسر»، فلابدّ من تأويله، أو تقييده، أو ردّ علمه إليه، مع أنّه ضعيف سنداً.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من استفادة الحكم من الاية الكريمة لا ينافى ذيلها، بتوهّم أنّ ما يوجب الوقوع فى البغضاء والعداوة القمار برهن، لا مطلق اللعب بالالات للتفريح ونحوه.

وذلك ـ مضافاً إلى أنّ التنافس فى الغلبة على الخصم ليس بأقلّ من التنافس فى تحصيل الاموال الّتى تجعل رهناً، سيّما عند أرباب التنزّه والمترفين وعليه يوجب ذلك الوقوع فيهما ـ أنّ الوقوع فيهما ليس علّة للحُكم ضرورة حرمة الخمر والميسر برهن مطلقاً، سواء حصل منهما العداوة و البغضاء أم لا، كما لا يحرم مطلق ما يوقع فيهما، فالوقوع فيهما أحياناً ومعرضيّتهما لذلک نكتة الجعل، ولا ريب فى حصوله باللعب بلا رهن.

مضافاً إلى أنّ مفاد الاية: أنّ الشيطان يريد أن يوقعهما بينكم، لا أنّ السرّ وقوعهما، ولا يجب وقوع مراده دائماً بل يكفى كونهما فى معرض ذلک، ولا شبهة فى أنّ اللعب بلا رهان فى معرض ذلک، ويكون آلة وشبكة للشيطان لإيقاع فساد، ولو كان فى الاية نوع كناية أو استعارة لا يفترق أيضاً بين اللعب برهن وغيره.

والإنصاف أنّ استفادة الحكم من الاية ليست بعيدة.

الاستدلال على حرمة مطلق اللعب بجملة من الروايات ويمكن الاستدلال على المطلوب بروايات:

منها: رواية أبىالجارود عنأبىجعفر ـ عليه السلام ـ فى قول اللّه: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ**

الْمَيْسِرُ... وفيها: «أمّا الميسر فالنرد والشطرنج. وكلّ قمار ميسر». ثمّ عدّ الانصاب والازلام فقال: «كلّ هذا بيعه وشراوه والانتفاع بشىء من هذا حرام من اللّه محرّم، وهو رجس من عمل الشيطان...».

بتقريب أنّ المراد من الميسر فى الاية إن كان الالات أو الاعمّ منها كما تشهد به الروايات فقد مرّت دلالتها على المطلوب، وإن كان المعنى المصدرى وكان التقدير فى الخمر وغيرها ما يناسبها كالشرب والعبادة، يكون المراد بالنرد والشطرنج فى الرواية أيضاً اللعب بهما، ويكون عطف كلّ قمار عليهما عطف العامّ على الخاصّ بقرينيّة كونها مفسّرة للميسر.

فعلى هذا يراد بقوله: «كلّ هذا بيعه وشراوه...» الخمر وآلات القمار والانصاب والازلام. فكأنّه قال: «شرب الخمر واللعب بآلات القمار وعبادة الانصاب حرام، وبيع المذكورات والانتفاع بها حرام». فيكون المراد منها بقرينة المحمول متعلّقات الموضوعات، فتدلّ على حرمة الانتفاع بآلات القمار، سواء الشطرنج وغيره. والانتفاع المتعارف المطلوب من تلك الالات بما هى آلات يعمّ اللعب للتنزّه والتفريح بلا رهن.

وأمّا ما أفاد شيخنا الانصارى من الشاهدين على أنّ المراد بالقمار ليس المعنى المصدرى فغير وجيه، سيّما مع بنائه فى غير المورد على أنّ المقدّر فى كلّ من المذكورات ما يناسبها. إذ مع استظهار ذلك من الاية لا محيص عن حمل الشطرنج والنرد على اللعب بهما وإرجاعهما إلى عنوان القمار لا العكس.

ومع الغضّ عنه لا يكون الشطرنج والنرد قرينة على أنّ المراد بكلّ قمار آلاته، لاحتمال أن يراد بهما نفسهما، وبكلّ قمار عنوان القمار، أى المعنى المصدرى، فيكون المنظور إثبات شمول الاية للالات وللقمار.

وعليه وإن يمكن الاستدلال بالاية ببركة الرواية، لكن لا بطريق أفاده، بل بإطلاق

الاجتناب المأمور به.

وأمّا قوله: «كلّ هذا بيعه وشراوه...» لا يدلّ على ما رامه، لانّ المشار إليه بـ«هذا» ما يصحّ بيعه من المذكورات، أى الخمر والشطرنج والنرد ونحوهما والانصاب والازلام، من غير احتياج إلى ارتكاب خلاف الظاهر، أى حمل القمار الظاهر فى المعنى المصدرى على الالات. سيّما أنّ إرادة الالة من القمار لا تخلو من بعد بخلاف إرادتها من الميسر.

والإنصاف أنّ التمسّک بها لا يحتاج إلى ذلک التكلّف، بل على احتمال يكون للاية الدلالة عليه وعلى احتمال للرواية.[1]

***

حول أدلّة حرمة سائر الانتفاعات بالماء النجس

ثمّ إنّه كما يحرم استعمال المياه المتنجّسة فى الاكل والشرب، هل يحرم سائر الانتفاعات بها؟

قد يقال ـ كما قيل ـ[2] بعدم جواز الانتفاع بها مطلقاً؛ لقوله تعالى: **إِنَّما الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالاَنْصَابُ وَالاَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**.

بتقريب: أنّ الضمير فى قوله: **فَاجْتَنِبُوهُ** راجع إلى الرّجس، وأنّ المراد منه هو النجاسة، والمراد بالاجتناب عن الشىء فرض ذلک الشىء كالعدم؛ بمعنى عدم ترتيب الاثر عليه أصلاً، فمفاد الاية الشريفة: وجوب الاجتناب عن جميع النجاسات،

---

١ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ٧ ـ ١٨.

٢ . مجمع الفائدة و البرهان؛ ١: ٢٨١ ؛ انظر الامام الخمينى (ره)؛ المكاسب المحرمة؛ ١: ١٩.

وعدم الانتفاع بشیء منها أیّ انتفاع کان.

وفیه أوّلاً: أنّ المراد من الرِّجْس لیس هی النجاسة والقذارة، کما توهّمه المستدلّ، بل المراد به العمل القبیح؛ لانّ تنزیل الخمر وسائر المذکورات فی الایة الشریفة مع غایة الاهتمام بها، منزلة النجس الذی لایکون بهذه المرتبة من الاهمّیّة، مستبعد جدّاً، وکیف یقاس عبادة الاوثان ـ التی مبنی الشریعة علی مکافحتها والجهاد لإزالتها ـ بشرب النجس الذی لایترتّب علیه إلاّ مجرّد مخالفة تکلیف تحریمیّ ولعمری إنّ هذا ادّعاء لایمکن أن یصدر من عاقل، فضلاً عن فاضل.

وثانیاً: سلّمنا أنّ المراد من الرجس هو القذر والنجس، ولکن لانسلّم أنْ یکون الضمیر راجعاً إلیه لانّه یحتمل أن یرجع إلی عمل الشیطان، خصوصاً مع قربه منه.

وثالثاً: لو سلّمنا جمیع ذلک، لکن لانُسلّم أن یکون المراد من الاجتناب هو عدم الانتفاع به أصلاً، بل المراد به: هو عدم الانتفاع بالاثار الظاهرة المتصوّرة منه عند العقلاء.

وممّا ذکرنا یظهر: فساد الاستدلال[1] بقوله تعالی: **وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**،[2] مضافاً إلی أنّ وروده فی أوائل الإسلام ـ لکونه جزءاً من السورة التی نزلت أوّلاً أو ثانیاً علی الاختلاف[3] ـ قرینة علی عدم کون المراد بالرجز هو النجس، کما لایخفی.[4]

* * *

---

۱. غنیة النزوع؛ ۱: ۴۶.

۲. المدّثّر / ۵.

۳. راجع مجمع البیان؛ ۱۰: ۵۷۹، ۷۸۰.

۴. آیت‌الله فاضل لنکرانی؛ کتاب الطهارة (تقریر ابحاث الامام الخمینی): ۱۳۹ ـ ۱۴۰.

أُحلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ مَتاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً وَ اتَّقُوا اللّهَ الَّذی إلَيْهِ تُحْشَرُونَ[١]

ويمكن الاستدلال على فسادها[٢] بالاية الكريمة: **وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمَاً** بعد ظهور الصيد في المصيد؛ أي الحيوان الوحشي، ولايراد به المعنى المصدري؛ وذلک بقرينة إضافته إلى‌البرّ وإلى‌البحر في الاية المتقدّمة عليها.

وبقرينة قوله تعالى: **مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ.**

وبقرينة الايتين المتقدّمتين؛ أي قوله تعالى: **لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُم**[٣] وقوله تعالى: **لاتَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**[۴] وإنّما أطلق على الحيوان: «الصيد» باعتبار كونه في معرض الاصطياد، وهو إطلاق شائع.

فعلى هذا: حرّمت الاية الكريمة ذات الصيد، وتحريمها ـ كما قلنا في الاشباه والنظائر ـ مبنيّ على دعوى كونها بتمام حقيقتها حراماً ممنوعاً، ومصحّح الدعوى كون الصيد ممنوعاً بجميع تقلّباته؛ اصطياداً، وحيازةً، وتملّكاً، وبيعاً، وشراءً، وإعارةً، واستعارةً، واستئماناً، وإمساكاً، وغيرها.

وقد قلنا: إنّ الحرمة تكليفاً ووضعاً ليست بمعنيين مختلفين، حتّى يقال كما قيل: لا جامع بينهما، [۵] بل هي بمعنى المنع، وهو في جميع الموارد معنى واحد، لكن المنع عن الأُمور النفسيّة كشرب الخمر، والاصطياد، ظاهر في ممنوعيّة نفسها في

---

١. المائدة / ٩۶.

٢. عارية الصيد.

٣. المائدة / ٩۴.

۴. المائدة / ٩۵.

۵. المحقق الايرواني؛ حاشية‌المكاسب؛ ١: ٧٧.

الشریعة، وهی مساوقة للحرمة التکلیفیّة، وإذا نسب إلی الأُمور الالیّة وما هو وسیلة إلی حصول أثر کالبیع، والصلح، والاجزاء والشروط فی المرکّبات، یکون ظاهراً فی الوضع.

وهذا بعینه کالنهی المتعلّق تارةً بمثل الشرب والاکل ونحوهما من النفسیّات، وأُخری بمثل البیع وشیءٍ فی المرکّبات، ففی قوله: «لاتشرب الخمر» و «لاتصلِّ فی وبر ما لایؤکل» لم یستعمل النهی فی معنیین، بل استعمل فی الزجر عن متعلّقه، لکنّ الزجر عن النفسیّات ظاهر فی المنع النفسی والحرمة التکلیفیّة، وعن غیرها کالبیع ونحوه ظاهر فی الوضع.

فقوله تعالی: **حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ** یفهم منه حرمة اصطیاده، وإمساکه، والانتفاع به، کشرب لبنه، وأکل بیضه ونحوهما، وبطلان بیعه، وشرائه، وعاریته، وودیعته، وإجارته ونحوها.[1]

* * *

و ربّما یتمسّک بالآیة الکریمة[2] لزوال ملکه،[3] و غایة ما یمکن فی تقریبها أن یقال: إنّ الآیة ـ کما مرّت الإشارة إلیها ـ دلّت حرمة الصید بنحو الحقیقة الادعائیّة، و مصحّحها حرمة جمیع التقلّبات تکلیفاً و وضعاً، و منه حرمة الاصطیاد مباشرةً و تسبیباً، و منه حرمة إرجاع الصید الی بیت مغلق، و منه إرجاعه الی الصیاد؛ فإنّه نحو إمساک أو تسبیب له، فیستفاد منها وجوب إرساله، و لازمه الخروج عن ملک صاحبه.

---

۱. کتاب البیع؛ ۱: ۴۴۶ ـ ۴۴۷.

۲. المائدة / ۹۶.

۳. منیة الطالب؛ ۱: ۱۲۵.

و فيه: أنّ استفادة وجوب أرسال مالالغير، و حرمة أرجاعه الى صاحبه من الآية، مشكلة جدّاً؛ إذ لا إطلاق لها يشمل مورد كون الصيد مال الغير، ولو سلّم وجوبه، لكن كونه ملازماً لخروجه عن ملكه ممنوع، كما أنّ إيجاب أكل مال الغير فـى المخمصـة، لايلازم خروجه عن ملک مالكه.

والوجوه التى ذكرت، أو ما يمكن أن يقال له ضعيفة:

مثل أن يقال: إنّ إيجاب الإرسال مساوق لسـلب جميـع الانتفاعـات بـه، و هـو مساوق لسلب الملكية لان اعتبار الملكية انمـا هـو بلحـاظ الآثـار و مـالا اثـر لـه لايعتبرملكيته نظير امرالشارع باهراق الخمر فانه كاشف عن عدم كونها مملوكة وكأمره بارسال المحرم صيده المملوک له فانه كاشف عن سلب ملكيته و فيه: انـه لـو فـرض التسليم فى المثالين لكن لانسلم فىالمقام لان الحكم باتلاف مع الضمان موكد الملكية لامزيلها و مقتضى دليل ضمان الاتلاف كونه مضموناً عليه. نعم لودل دليل على عـدم ضمانه بالارسال كان لما ذكر وجه.

و مثل ما قيل من ان الأمر فى المقام دائر بين التخصـيص و التخصـص و اصـالة العمـوم تقتضى عدم التخصيص؛ لانّ جواز التصرّف والإرسال مع بقـاء الملكيّـة، تخصـيص لـدليل حرمـة التصرّف فى مال الغير، فأصالـة الإطلاق كاشفـة عن خروجـه عن ملكـه.

وفيـه: ـ مضافاً إلى أنّ الخروج عن ملک صاحبـه قهراً تقييد لدليل السلطنـة، بـل وعدم حلّ مال الغير بغير طيب نفســه، بناءً على كونـه أعمّ من الوضع والتكليف ـ أنّ أصالـة العموم والإطلاق غير جاريتين مع العلم بمراد المتكلّم والشکّ فى التخصـيص والتقييد، كما هو مقرّر فى محلّـه. [1]

---

۱. كتاب البيع؛ ۱: ۴۵۰ ـ ۴۵۱.

سورة الانعام

سورة الانعام

قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحِیمٌ.[1]

یمکن الاستدلال للمطلوب[2] بقوله تعالی: **إِلاّ أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**.

بدعوی: أنّ الظاهر رجوع الضمیر إلی جمیع المذکورات؛ فإنّ قوله تعالی: **فإنَّهُ رِجْسٌ** تعلیل لاستثنائها من الحلّیة، فلایناسب أن یجعل تعلیلاً للاخیر فقط، وإهمال التعلیل فی غیره. وإن کان للتأمّل فیه مجال، کالتأمّل فی کون «الرجس» بمعنی النجس وإن لایبعد ذلک.[3]

***

---

١ . الانعام / ١٤٥.

٢ . نجاسة المیتة.

٣ . کتاب الطهارة؛ ٣: ٧٣.

فتحصّل ممّا ذکرناه: أنّ الاصل فی‌الدم الطهارة إلاّ أن یدلّ دلیل علی نجاسته.

نجاسة الدم الخارج من ذی النفس

والظاهر أنّ دم ما له نفس سائلة مع خروجه إلی الظاهر، ممّا لا کلام ولا إشکال فی نجاسته، وقد ادعی الإجماع فی الدم من ذی النفس السائلة فی محکی «المختلف»، و«الذکری»، و«کشف الالتباس»، و«شرح الفاضل» . وعن «الغنیة» و«التذکرة»: «لا خلاف فیه».

وعن «المنتهی» و«نهایة الإحکام» و«المعتبر» و«المدارک» و«الدلائل»: «هو مذهب أصحابنا» مع استثناء ابن الجنید فی الثلاثة الاخیرة، ونقل عنه: «الدماء کلّها تنجّس الثوب بحلولها فیه، وأغلظها نجاسةً دم الحیض» .

لکن یظهر من جماعة التقیید بالمسفوح، فعن الحلّی الاستدلال علی طهارة دم السمک ونحوه: «بأنّه لیس بمسفوح». وعنه أیضاً: «الدم الطاهر هو دم السمک والبراغیث وما لیس بمسفوح» .

وقد نسب العلاّمة فی «المنتهی» التقیید به إلی علمائنا قال: «قال علماؤنا: الدم المسفوح من کلّ حیوان ذی نفس سائلة ـ أی یکون خارجاً بدفع من عرق ـ نجس، وهو مذهب علماء الإسلام؛ لقوله تعالی: **قُلْ لاَ أَجِدُ**... إلی آخره.

وقال: «دم السمک طاهر، وهو مذهب علمائنا ـ إلی أن قال ـ : وقوله تعالی: **دَمَاً مَسْفُوحَاً** ودم السمک لیس بمسفوح» .

والظاهر أنّ کلّ من قیّد الدم به إنّما هو بتبع الایة الکریمة، کما تری تمسّک العلاّمة بها، فالاولی عطف الکلام علی مفادها.

فنقول: إنّ فی بادی النظر وإن احتمل أن یکون التوصیف بـ«المسفوح» للاحتراز

عمّا لايخرج من العرق صبّاً وإهراقاً بدفع، فى مقابل الرشح، كدم السمک وغيره ممّا لا نفس سائلة له، أو للاحتراز عن الدم المتخلّف فى الذبيحة، أو للاحتراز عن الدم فى الباطن مقابل الظاهر، أو للاحتراز عن جميع المذكورات، لكنّ الاقرب عدم قيدية الوصف؛ لانّ ما هو المتعارف أكله هو الدم المسفوح؛ أى الدم المأخوذ من الذبائح دون سائر الدماء، ومعه لايصلح القيد للاحتراز.

مضافاً إلى أنّ الاستثناء لمّا كان من حرمة الاكل، لايراد بالقيد الاحترازُ عن المذكورات وإثباتُ الحلّية لسائر أقسام الدم المقابل للمسفوح ولا أظنّ من أحد احتمال حلّية دم خرج من عرق حيوان بلاصبّ ودفع تمسّكاً بالاية الكريمة.

نعم، لو قيل: بأنّ المراد بـ«غير المسفوح» هو ما اختلط باللحم ممّا لايتعارف الاحتراز عنه أو لايمكن، لكان له وجه، لكنّه خلاف ظاهر القيد؛ فإنّ الظاهر منه ـ كما مرّ فى كلام العلاّمة ـ هو ما خرج بدفع من العرق.

والإنصاف: أنّ فهم القيدية واحترازية الوصف مشكل، ومعه لايجوز التمسّک بها لطهارة ما فى الباطن أو المتخلّف فى الذبيحة، وإن لاتدلّ على نجاستهما أيضاً؛ لانّ عدم احترازية القيد لايلازم الإطلاق.

وبعبارة أُخرى: أنّ المدّعى أنّ الاية حرّمت ما يتعارف بينهم أكله؛ أى الدم المسفوح، والتقييد للتعارف لا للاحتراز، فتكون ساكتة عن حكم غيره إثباتاً ونفياً.

هذا كلّه مع عدم المفهوم للوصف، فلا تدلّ على حلّية غير محلّ الوصف، فضلاً عن طهارته، فالاستدلال لطهارة دم السمک أو المتخلّف بالاية فى غير محلّه، سيّما مع القول بحرمة دمهما إذا لم يكن تبعاً للّحم.

وبهذا كلّه ظهر عدم صلاحية القيد فى الاية لتقييد قوله تعالى: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ**. وللمسألة محلّ آخر.

طهارة الدم المخلوق آيةً والصناعي والموجود في البيضة

ثمّ إنّ المتفاهم أو المتيقّن من معاقد الإجماعات؛ نجاسة الدم الخارج من حيوان لـه نفس سائلـة، والتقييد بالمسفوح في كلام الحلّي والعلاّمـة وغيرهما، ليس لإخراج مثل دم الرعاف والدماميل بالضرورة، بل لإخراج المتخلّف وما لا نفس لـه؛ ضرورة نجاسة المذكورات نصّاً وفتوى، فمثل الدم المخلوق آية أو الصناعي ـ فرضاً ـ ليس مشمولاً لها، كما لاتشمل الدم الذي يوجد في البيضة؛ فإنّـه ليس دم الحيوان، والاصل فيـه الطهارة.[1]

* * *

وقد استدلّ على نجاسته مطلقاً بالاية الكريمة: **قُلْ لاَ أجِدُ فِي مَا اُوحِيَ إلَـيَّ مُحَرَّمَاً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُـهُ إلاّ أنْ يَكُونَ مَيْتَةً أوْ دَمَاً مَسْفُوحَاً أوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإنَّـهُ رِجْسٌ**.

بناءً على كون «الرجس» بمعنى النجس، وعودِ الضمير إلى جميع ما تقدّم.

وفيه تأمّل حتّى بعد تسليم الامرين كما لايبعد؛ فإنّ «الرجس» ـ على ما نصّ عليه أهل اللغة ـ هو القذر ، وهو عرفاً بمعنى النجس وإن قيل: «إنّه أعمّ».

وعلى فرض أعمّيته لايبعد دعوى: أنّـه في الاية بمعناه، كما حكى عن شيخ الطائفة في «التهذيب»: «أنّ الرجس هو النجس بلا خلاف» ، وقيل: «ظاهره أنّه لا خلاف بين علمائنا في أنّـه في الاية بمعنى النجس» .

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۳: ۲۰۳ ـ ۲۰۶.

ولايبعد استظهاره من الاية بأن يقال:

إنّ ما قيل في معنى «الرجس» لايناسب في الاية إلاّ القذارة بالمعنى الاعمّ؛ أي ما يقابل النظافة. ولاريب في أنّ لحم الخنزير ـ الذى هو المتيقّن في عود الضمير إليه ـ لايكون غير نظيف عرفاً، وإنّما يستقذره المسلمون للتلقين الحاصل لهم تبعاً للشرع، وحكمه بنجاسته وحرمته، لا لقذارة فيه عند العرف والعقلاء، وليس استقذارهم منه إلاّ كاستقذارهم من الكافر والخمر والكلب.

فلا مجال في حمل الاية على القذارة العرفية المقابلة للنظافة، ومع عدم إرادة ذلك يتعيّن الحمل على النجاسة بالمعنى المعهود شرعاً؛ إذ لايتناسب شيء آخر ممّا ذكر في معناه يصحّ الانتساب إليه، كالقذارة المعنوية، مع بُعدها عن الاذهان.

ويؤيّد ذلك ما ورد في الكلب: أنّه «رجس نجس»،[1] وفي الخمر: «لاتصلّ فيه؛ فإنّه رجس».[2]

بل لايبعد أن يكون «الرجس» بمعنى النجس والقذر، وإطلاقه على مثل الاوثان والميسر والانصاب والازلام بنحو من التوسعة. بل لايبعد أن يكون الشرع والعرف موافقين في مفهومه؛ وإن ألحق الشارع بعض ما ليس بقذر عرفاً به، واستثنى بعض ما يستقذره العرف عنه.

وكيف كان: دعوى ظهور الرجس في النجس المعهود ـ ولو بواسطة القرائن الداخلية والخارجية ـ غير مجازفة.

كما لايبعد عود الضمير إلى جميع المذكورات بواسطة القرينة؛ بأن يقال: إنّ الظاهر من الاية تعليل حرمة الاكل بما ذكر، وهو لايناسب قصره على الاخير.

---

١ . الوسائل؛ الباب ١٢ من ابواب النجاسات، الحديث ٢.

٢ . الوسائل؛ الباب ٣٨ من ابواب النجاسات، الحديث ٤.

ودعوى عدم احتياج الاولين إلى التعليل؛ لاستقذار الناس منهما دون الاخير؛ ضرورة أنّ النهى عن أكلهما لردع الناس عنه، ومع استقذارهم لايحتاج إليه كما ترى، سيّما إذا كان المراد بـ«الميتة» غير المذكّى، لا ما مات حتف أنفه، فإنّه ليس بمستقذر عندهم رأساً. وفى «المجمع» إرجاع الضمير إلى جميع المذكورات بلا احتمال خلاف.

لكن مع ذلك استفادة الإطلاق من الاية، مشكلة بعد كونها بصدد بيان حرمة أكل المذكورات؛ وذلك لانّ الدم مطلقاً وبجميع أنواعه، ليس مأكولاً أو متعارف الاكل، فالمستفاد منها ـ بعد تسليم ما تقدّم ـ هو نجاسة الدم المطعوم لا مطلقه.

بل لو أُغمض عن ذلك يمكن منع الإطلاق فى المستثنى؛ بدعوى عدم كونها فى مقام بيان حكمه، بل الظاهر كونها بصدد بيان العقد السلبى؛ وأنّه لم يوجد ـ غير المذكورات ـ محرّم، لا بصدد بيان حرمة المذكورات حتّى يؤخذ بإطلاقها فى المشتبهات.

إلاّ أن يقال: إنّ تقييد الدم بـ«المسفوح» وتعليل المذكورات بقوله تعالى: **فَإِنَّهُ رِجْسٌ** دليل على كونها بصدد بيان المستثنى وعنايتها بحكمه أيضاً، فيؤخذ بإطلاقها.

وفيه تأمّل؛ لانّ القيد ـ على فرض قيديته ـ لعلّه لاجل تعارف أكل المسفوح. ويحتمل أن يكون التعليل لبيان أنّ حرمتها ليست إلاّ لنجاستها لا لعناوينها، تأمّل.[1]

* * *

١ . كتاب الطهارة؛ ٣: ١٩٧ ـ ٢٠٠.

لا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلاّ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ[١]

بقى الكلام فى الاية الشريفة: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلاّ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ** حيث اعتبرت فى التصرّفات المصلحة أو الاصلحيّة والاحسنيّة، وسيأتى الكلام فيها مستقصىً فى ولاية عدول المؤمنين إن شاء اللّه تعالى.

ولابأس بالإشارة إلى بعض الجهات المربوطة بالمقام.

فنقول: بعد فرض صدق الْيَتِيمِ على من له الجدّ، وعدم انصراف الاية عن الجدّ أو عن الاولياء، إمّا أن يكون المقصود بـ«القرب» هو التصرّفات الخارجيّة، فمقتضى الاية ـ على هذا ـ جواز التصرّف الخارجىّ فى أموال اليتامى لعامّة المكلّفين، إن كان فيه صلاح لليتيم، أو على وجه الاصلحيّة.

وقد دلّت بعض الروايات على جوازه إذا كان فيه نفع لليتيم وفى بعض آخر جواز خلط ماله بمال اليتيم واشتراكهما فى الاكل وفيها: «**واللّه يعلم المفسد من المصلح**» إشارة إلى الاية الشريفة **وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوانُكُمْ، وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**.[٢]

فعلى هذا الاحتمال، لا تنافى الاية ما نحن بصدده؛ من نفوذ تصرّفات الجدّ بيعاً وشراءً ونحوهما، كما لايخفى.

أو يكون المقصود به أعمّ منها ومن التصرّفات الاعتباريّة، والجمع بين الإرشاد إلى الحكم الوضعىّ والتحريم تكليفاً لا مانع منه، وليس من الاستعمال فى أكثر من معنى واحد؛ لما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ الأوامر والنواهى لا تستعمل فى النفسيّات والإرشاديّات وغيرهما إلاّ فى معناهما؛ أى البعث والزجر، وإنّما يختلف المتفاهم

---

١. الانعام / ١٥٢.

٢. البقرة / ٢٢٠.

العرفىّ منهما باختلاف المتعلّقات.

فإذا قال: «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» و **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا...** إلى آخره يفهم العرف أنّ الزجر فى الاوّل والبعث فى الثانى إرشاديّان، لا بمعنى استعمالهما فى الإرشاديّة؛ فإنّه ضرورىّ الفساد.

بل لانّ الصلاة لمّا كانت مطلوبة، ولها صحّة وفساد وشروط وموانع، يفهم العرف من الزجر عن الصلاة فى شىء، أنّ ذلک الشىء مانع، ولاجل ذلک تعلّق بها الزجر فيه، وأنّ الوضوء شرط، ولهذا تعلّق به الأمر حال إتيانها.

وأمّا إذا تعلّق بشىء له ملحوظيّة نفسيّة، كقوله: **وَآتُوا الزَّكَاةَ** و«لاتشربوا الخمر» يفهم منهما أنّ مطلوبيّة أداء الزكاة نفسيّة، ومبغوضيّة الشرب كذلک، وفى الموردين لم يستعمل اللفظ هيئة ومادّة إلاّ فى معنى واحد.

وفى المقام قوله تعالى: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ** إن كان أعمّ من البيع ونحوه، والاكل ونحوه، يفهم العرف من عدم القرب والزجر عن التصرّف الاعتبارى، أنّه إرشاد إلى البطلان، وعن الاكل ونحوه أنّه محرّم نفسىّ.

وكيف كان: لو كان المراد الاعمّ، كانت النسبة بينها وبين ما دلّ على نفوذ تصرّفات الجدّ، العموم من وجه، فيتعارضان فى اليتيم إذا لم يكن تصرّفه على وجه أحسن.

فحينئذٍ إن كانت الاية بصدد بيان الزجر عن التصرّفات إلاّ على الوجه المذكور، تكون الروايات بلسانها حاكمة عليها؛ فإنّ قوله ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «أنت ومالک لابيک» يفهم منه عرفاً أنّ الاعتبار ـ ولو تنزيلاً ـ اعتبار مال الاب، لا اعتبار مال الابن، ولا اعتبار مالهما، ولهذا قال ـ عليه السلام ـ فى بعض الروايات: «المال للاب».

وتـوهّم: أنّـه بعد فرض ثبوت المال للابن ـ حيث قال ـ صلى‌اللّـه عليـه و آلـه و سلم: «مالک» ـ لاوجـه للحکومـة.

مدفوع: بأنّ المتفاهم من هذا الترکيب ونحوه أنّ المال مال الاب بحسب التنزيل، لا الابن، ولهذا تمسّک بـه الائمّـة: في جواز التصرّف، ولو کان اعتبار ملکيّتـه في قبـال الاب محفوظاً، ولم يکن التنزيل موجباً لإفناء اعتبارها، لما کان وجـه للتمسّک بـه.

وبالجملـة: هذه العبارة صدرت في مقام إثبات أنّ الملک للاب خاصّـة، کما يقال: «العبد وما في يده لمولاه» في المخاطبات.

وإن کانت بصدد تحديد التصرّفات بعد فرض جوازها لقوم، فکأنّـه قال: «من کان لـه التصرّف، لابدّ وأن يکون تصرّفـه على وجـه أحسن» کانت بلسانها حاکمـة على دليل نفوذ التصرّف لو کان الدليل نحو قولـه: «لـه أن يتناول من مالـه، ويتصرّف فـي نفسـه».

وأمّا مثل قولـه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: « أنت ومالک لابيـک » فيوجـب عدم وصول النوبـة إلى ما ذکر، ويکون حاکماً على مفاد الايـة.

وما ذکرناه إنّما هو بعد تسليم بعض ما لا يکون مسلّماً، وسيأتي التعرّض لـه إن شاء اللّه تعالى.[1]

***

ثمّ إنّـه قد يتوهّم من ظاهر بعض الايات والروايات، جواز تصرّف کـلّ أحـد فـي مال اليتيم إذا کانت فيـه مصلحـة:[2]

---

۱ . کتاب البيع؛ ۲: ۶۱۰ ـ ۶۱۳.

۲ . المکاسب: ۱۵۶ ؛ المحقق الاصفهاني؛ حاسية المکاسب؛ ۱: ۲۱۹.

منها قولــه تعالی: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ.**

بتقریب: أنّ مفهوم الاستثناء جواز تصرّف کلّ من کان مورد النهی عن القــرب فــی مالــه، إذا کان علی وجــه صالح أو أصلح.

وفیـه أوّلاً: أنّ الظاهر جریان النزاع الذی فی مفهوم الشرط فــی مفهــوم الاســتثناء أیضاً، وهو أنّ المفهوم فی قولــه ـ علیه السلام: «إذا بلــغ المــاء قــدر کــرّ لاینجّســه شیء» هل هو قضیّــة کلّیــة «هی أنّ غیر البالغ حدّه ینجّســه کلّ شــیء» کمــا أفــاده الشیخ الاعظم ـ قدس سره ـ أو قضیّــة جزئیّــة «هی التنجیس فی الجملــة» کما عن المحقّق صاحب «الحاشیــة» ـ قدس سره ـ ؟

ونحن اقتفینا فی ذلک أثر المحقّق المزبور، فلو قیل: «لاینجّس المــاء شــیء مــن النجاسات إلاّ إذا کان قلیلاً» لا یکون مفهومــه إلاّ أنّــه إذا کان قلیلاً انتقضت القضیّــة الکلّیــة التی فی المستثنی منــه، ولازم ذلک ثبوت حکم جزئیّ للمســتثنی وإن شــئت قلت: إنّ المفهوم حقیقــة «هو لــیس لا ینجّســـه شــیء» وهــو لا یفیــد إلاّ القضیّــة الجزئیّــة.

وکذا الکلام فی المقام الذی کان النهی متعلّقاً بکلّ المکلّفین؛ فإنّ الاســتثناء فیـــه لایفید إلاّ سلب النهی عن عموم المکلّفین.

فقولــه تعالی: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِى هِيَ أَحْسَنُ** لــیس مفهومـــه «اقربــوا مالــه بوجــه کذا» فإنّ ذلک لیس مفهوماً لــه؛ ضرورة عدم وجوب ذلک علی جمیــع المکلّفین أو بعضهم، ولا جواز ذلک مقابل النهی؛ فإنّ الجواز أیضاً لیس مفهومــاً لـــه، بل المفهوم سلب عدم قربهم جمیعاً، وهو ینتقض بجواز قرب بعضهم.

ولو لم یسلّم ما ذکر، لکن إثبات القضیّــة الکلّیــة أیضــاً مشــکل، فــلا أقــلّ مــن الإجمال والرجوع إلی سائر القواعد.

ولو قيل: إنّ إثبات القضيّة الجزئيّة هناك إنّما هو لاجل أخذ عنوان «الشىء» أو «الكلّ» ونحوهما فى المنطوق، ولازمه ما ذكر من الجزئيّة؛ فإنّ مفهوم «لاينجّسه شىء» «ينجّسه شىء» أو «ليس لا ينجّسه شىء» وهو القضيّة الجزئيّة، وكذا إذا اخذ مثل العنوان فى المنطوق فى الجملة الاستثنائيّة.

وأمّا مع عدم أخذ العنوان، فلا محيص عن الالتزام بأنّ المفهوم كلّى كما فى المقام، فمفهوم قوله تعالى: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ** هو ثبوت جواز القرب للجميع، فكأنّه قال: «اقربوا بالتى هى أحسن».

يقال: إنّ الاستثناء هو إخراج ما دخل فى المستثنى منه بالإرادة الاستعماليّة، فيعلم أنّ الجدّ يغاير الاستعمال، فألفاظ المستثنى منه استعملت فى معانيها الواقعيّة، ولولا الاستثناء لحكمنا بأنّ ما أُريد فى الاستعمال موافق للجدّ، فبالاستثناء نكشف أنّ الجدّ يخالفه.

فالاستثناء تقطيع عن الحكم السابق بمقدار المستثنى، لا حكم مقابل للمستثنى منه ابتداءً، وإنّما لازم هذا الإخراج والتقطيع ثبوت حكم مقابل للمستثنى منه فى الجملة.

فقوله: «أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم» لا يثبت بمفاده الاوّلى حكماً مخالفاً للمستثنى منه، هو حرمة الإكرام أو جوازه أو غيرهما، بل يخرج الفسّاق عن وجوبه، فلا يدلّ إلاّ على نفيه، وإن كان لازم ذلك ـ بعد عدم خلوّ الواقعة عن حكم ـ ثبوت حكم مغاير للوجوب من غير تعيين واحد من الأحكام.

ففى قوله تعالى: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ**... إلى آخره، إنّما يقطع الاستثناء حرمة القرب بالوجه الصالح أو الاصلح، فيكون مفاده الاوّلى «ليس لاتقربوا عند الاحسن» وهذا أعمّ من نفى العموم، ليكون مفهومه قضيّة جزئيّة، أو عموم النفى، ليكون

قضيّـة كلّيـة، فلا يمكن إلاّ إثبات الجزئيّـة؛ لكونها قدراً متيقّناً.

هذا مقتضى الصناعـة فى الاستثناء مع الحفاظ على قاعدة الاستثناء، وأنّـه إخراج لما دخل فى الاستعمال.

وأمّا ما ينقدح فى أذهاننا من الحكم المنافى، فيقال فى المقام: «اقربـوا بالوجــه الاحسن» فلعلّـه من تكرّر السماع عن المشايخ: من أنّ الاستثناء مـن النفـى إثبـات، ومن الإثبات نفى،[1] فتوهّم أنّ المقصود أنّ المفاد الاوّلى لقولــه: «لاتهـن العلمـاء إلاّ الفسّاق» هو أهنهم وبالعكس، مع أنّ الاستثناء إخراج عن السابق، والمفهوم ما ذكرناه، لا إثبات لحكم مخالف.

نعم، إنّ ما ذكرناه أمر مجزوم بـه فـى المـوارد التـى اخـذت العنـاوين الكلّيــة أوالماهيّات فى المستثنى منـه، كقولــه: «لايـنجّس المـاء شـىءإلاّ إذا كـان قلـيلاً» وأشباهــه، وأمّا فى مثل الايـة الكريمـة فلا جـزم بـذلک، ومعــه فاسـتفادة العمـوم مشكلـة.

إلاّ أن يقال: إنّ العرف يفهم العموم فى مثل الايــة بـلا نظـر إلـى الاعتبـار فـى الاستثناء، والعهدة على مدّعيـه.

وثانياً: مع الغضّ عن ذلک، وتسليم كون الحكم عموميّاً، لابدّ فى إثبات أنّ العمـل بالاصلح أو الصالح تمام الموضوع للجواز؛ من إحراز كون الايـة بصـدد بيـان حكـم المستثنى، كما أنّها بصدد بيان حكم المستثنى منـه، ومع إحراز عدمـه أو عدم إحرازه، لايصحّ التمسّک بها لرفع الشکّ فى دخالـة بعض اُمور اُخر فى الموضوع، كالإجـازة من الاولياء.

والظاهر عدم كونها إلاّ فى مقام بيان حكم المستثنى منـه، كما يظهـر مـن قولــه

---

۱ . قوانين الاصول؛ ۱: ۲۵۱.

تعالی قبل ذکر المحرّمات: **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ**..[1] ثـمّ عـدّ محرّمـات منها ذلک.

فالقائل جلّ وعلا فی مقام بیان المحرّمات، فحینئذٍ یکون قولـه ذلـک فـی مقـام بیان حرمـة التصرّف فی مال الیتیم بغیر صلاح، لا فی مقام بیان التصرّف بصلاح، حتّی یتمسّک بإطلاقـه لرفع الشکوک.

ولو لم یسلّم إحراز عدمـه، فلا أقلّ من تسلیم عدم إحراز کونـه فی مقام البیـان، فاحتمال کون لزوم التصرّف بإذن الوالی أو الولیّ لا دافع لـه، فلایفید العموم شیئاً.

وأمّا توهّم: أنّ مناسبـة الحکـم والموضـوع تفیـد کـون التصـرّف بوجـــه أصـلح تمامالموضوع للحکم، فغیر صحیح؛ ضرورة أنّ العنایـة بحفظ مال الایتام، تقتضـی ألاّ یکون الأمر هرجاً، وأن یکون التصدّی من أشخاص صالحین محتـاطین، لا مـن کـلّ مکلّف ولو کان فاسقاً خائناً مدّعیاً للإصلاح والصلاح والإحسان؛ حیث معها لایجـوز تضمینـه، ویؤدّی إلی تضییع مال الایتام کثیراً.

وقد یتوهّم دلالـة قولـه تعـالی: **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**[2] علی جواز التصرّف الاصلاحیّ لکلّ أحد.

وفیـه ما لا یخفی؛ فإنّ الظاهر منـه مع الغضّ عن الروایات، أنّ السؤال مربوط بنفس الیتامی لا بأموالهم، فقولـه تعالی: **إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ** لعلّ المراد منـه التربیـة الصالحـة، وقولـه تعالی: **وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ**.. إلی آخره، ترغیب فی حسـن المعاشـرة معهـم نحـو معاشرة الإخوان بعضهم مع بعض.

---

۱. الانعام / ۱۵۱.

۲. البقرة / ۲۲۰.

ولو فرض أنّ السؤال مربوط بأموال اليتامى، لكن لـم يعلـم أنّ السـائلين أوليـاء الايتام الشرعيّون، أو العرفيّون، أو أشخاص آخرون، فلعلّهم أولياء شرعيّون من الوصىّ أو القيّم من قبل رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وعليـه فاسـتفادة العمـوم منـه غير صحيحـة.

بل لعلّ المستفاد من قولـه تعالى: **فَإِخْوانُكُمْ** عدم جواز التصرّف فـى أمـوالهم إلاّ بإذن من لـه الإذن، كما هو حال الإخوان بعضهم مع بعض، حيث إنّ الاخـوّة لازمهـا عدم التصرّف إلاّ بإذنـه، أو بإذن من لـه الإذن.

وأمّا الروايات الواردة فى الباب، فيظهر منها عـدم العمـوم، ففـى صحيحـة ابـن مسكان، عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «لمّا نزلـت إِنَّ الَّـذِينَ يَـأْكُلُونَ أَمْـوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فى بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً[1] أخرج كلّ من كـان عنـده يتيم، وسألوا رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ فـى إخـراجهم، فـأنزل اللّـه: **وَيَسْأَلُونَکَ عَنِ الْيَتَامى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّهُ يَعْلَـمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**».[2]

ومن البعيد أن يكون اليتامى وأموالهم تحت أيدى الاشخاص بلا إذن من رسـول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أو ممّن له الإذن، فـلا يبعـد أن يكـون السـائلون أولياء الايتام بنحو القيمومـة أو الوصايـة، ومن البعيد جدّاً أن يكون الأمر بنحو الهرج.

وفى روايـة أبى‌الصباح[3] وغيرها[4] ذكرت كيفيّـة المخالطـة مع الايتـام التـى فـى

---

۱ . النساء / ۱۰.

۲ . تفسير القمى: ۱: ۷۲.

۳ . وسائل الشيعة: ۱۷: ۲۵۴، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ۷۳، الحديث ۱.

۴ . وسائل الشيعة: ۱۷: ۲۵۵، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ۷۳، الحديث ۲، ۳، ۶.

حجورهم، فراجعها.

ولايبعد أن تكون الكيفيّة المذكورة فيها لاجل مراعاة الايتام؛ حيث إنّ إفرادهم فى المأكل والمشرب، وجعل طعامهم ممتازاً عن طعام عيال من يتولّى أمرهم، يوجب إدراک الايتام الخفّة وألم اليتم، وفى ذلک ضربة روحيّة للايتام، مخالفة لصلاحهم، ومضرّة بمستقبلهم، فأجاز اللّه تعالى الاختلاط بنحو الاخوّة وإرادة الإصلاح، وهو يعلم المفسد من المصلح.

وكيف كان: لا تدلّ الاية ولا الروايات على جواز تصرّف كلّ أحد بقصد الإصلاح، فلايمكن رفع اليد عن القواعد لاجلها.

كما لا تدلّ على ذلک الروايات الواردة فى جواز بعض التصرّفات الجزئيّة فى أموالهم، إذا كان على وجه الصلاح أو عدم الفساد، لمن دخل بعض البيوت التى فيها الايتام تحت أيدى أوليائهم الشرعيّين أو العرفيّين، كرواية الكاهلى الاتية وغيرها؛ ممّا هى أجنبيّة عن جواز تصرّف كلّ أحد فى أموالهم، ونفوذ التصرّفات الاعتباريّة من كلّ أحد حتّى بالرغم من الاولياء الشرعيّين.

ولا الروايات الواردة فى الاتجار بمال اليتيم[1] فإنّها أيضاً مربوطة بالاولياء الشرعيّين أو العرفيّين، الذين كان مال الايتام تحت أيديهم.

ومعلوم أنّه لم يكن فى وقت من الاوقات أمر الصغار والايتام هرجاً؛ كان لكلّ شخص أخذ أموالهم لحفظها أو المضاربة بها، مع أنّ أكثر ما وردت فى هذا المنوال فى مقام بيان أحكام أُخر.

وبالجملة: ليس فيها ما يدلّ ـ ولو بإطلاقه ـ على جواز تصرّف كلّ أحد بلا إذن

---

۱ . وسائل الشيعة؛ ۱۷: ۲۵۷، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ۷۵.

الاولیاء، فراجع کتاب الزکاة والتجارة.[1]

نعم، فی تلک الروایات اختلاف لابدّ فی جمعها وتحقیقها من النظر فیها فی محلّها.

اعتبار المصلحة فی تصرّفات غیر الاب والجدّ

ثمّ إنّه هل یعتبر فی تصرّفات غیر الاب والجدّ ملاحظة الغبطة والمصلحة، أو لایعتبر إلاّ عدم المفسدة؟

وجهان، مقتضی الاصل الاولی ذلک، لکن مقتضی أدلّة ولایة الفقیه عدم اعتبار المصلحة، کما کان الأمر کذلک للاولیاء الأُصُل.

فالعمدة هی الادلّة الخاصّة، کعموم قوله تعالی: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْیَتِیمِ إِلاَّ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ** ولابأس بصرف الکلام فی مفاده بقدر اقتضاء المقام تبعاً للمشایخ.[2,3]

* * *

فنقول: بعد القطع بأنّ المراد من «القرب» المنهیّ عنه لیس معناه الحقیقیّ، بل هو کنایة عن معنی آخر، یحتمل أن یکون کنایة عن التصرّفات الخارجیّة الوجودیّة، کالاکل والشرب وغیرهما.

أو عن التصرّفات الاعتباریّة، کالبیع والإجارة ونحوهما، أو عنهما.

أو عن التصرّفات الخارجیّة وترکها.

---

۱. وسائل الشیعة؛ ۹: ۸۷، کتاب الزکاة، أبواب من تجب علیه الزکاة، الباب ۲ و ۱۷: ۲۵۷، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، الباب ۷۵.

۲. المکاسب: ۱۵۷ ؛ المحقق الایروانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۱: ۱۶۰ ؛ المحقق الاصفهانی؛ حاشیة المکاسب؛ ۱: ۲۲۳.

۳. کتاب البیع؛ ۲: ۶۹۵ ـ ۷۰۳.

أو عن التصرّفات الاعتباريّـة وتركها، أو عنهما وعن تركهما.

أو عن أمر ثبوتيّ جامع لجميع التصرّفات ونحوها، حتّى نحو الإبقـاء تحـت اليـد الملازم لترک التصرّف، فإنّـه أيضاً ثبوتيّ، هذا بحسب الاحتمال.

لكن لا يعقل الجمع بين التصرّفات وتركها؛ لعدم الجامع بين الفعل والترک، وعـدم إمكان الكنايـة عن الفعل والترک؛ أي الشيء ونقيضـه أو ضدّه، ضرورة عـدم إمكـان استلزام شيء لهما، وعدم إمكان الانتقال إلى الشيء ونقيضـه أو ضدّه بكنايـة واحدة.

فاحتمال إرادة التصرّفات الخارجيّـــة وتركهـا، أو الاعتباريّـــة وتركهـا، أو همـا وتركهما، ساقط ويبقى الباقي.

ولازم الاحتمال الاوّل كون النهي تكليفيّاً، ولازم الثاني كونـه إرشاداً إلى البطلان.

ولازم الثالث التكليف في التصرّفات الخارجيّـة، والإرشـاد فـي الاعتباريّـــة، لا بمعنى استعمال النهي في التكليف، أو الوضع، أو فيهما، بل بما نبّهنا عليـه مراراً: من أنّ النواهي والأوامر لم تستعمل إلاّ في معانيها؛ أي الزجر والبعث، لكن لازم الزجـر عـن معنى نفسيّ هو المنع عنـه بنفسـه، فيعلم منـه التكليف، وعن معنـى آلـيّ أو مترقّـب منـه الصحّـة والفساد هو الإرشاد إلى البطلان.

فقولـه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «لاتبع ما ليس عندک»[1] زجـر يفهـم منـــه الإرشاد إلى عدم الصحّـة عرفاً، وقولـه: «لاتشرب الخمر» زجر تفهم منـه مبغوضيّـة الشرب، فإذا جمع بين الموضوعين يفهم التكليف فيما يناسبـه، والوضع كذلک.

ثمّ إنّ «القرب» المنهيّ عنـه المأخوذ كنايـة، إن كان القـرب المكـانيّ، فـالمعنى الكنائيّ لابدّ وأن يكون مناسباً لـه حتّى ينتقل منـه إليـه، وهو التصرّفات الخارجيّـــة الملازمـة للقـرب المكـانيّ، كالاكـل والشـرب والركـوب ونحوهـا، دون التصـرّفات

---

١. احمد؛ مسند؛ ٣: ۴٠٢.

الاعتباريّـة، فإنّها غير مناسبـة للقرب والبعد المكانيّين.

ولو أُريد بـه الكنايـة عن التصرّفات الاعتباريّـة، لابدّ فيـه من تأويـل، كتنزيلها منزلـة التصرّفات الخارجيّـة الملازمـة للقرب المكانىّ.

وإن أُريد بـ«القرب» معنى أعمّ من المكانىّ ـ كالمنسوب إلى المعانى والمجرّدات، فيقال: «العبد قريب من ربّـه، وهو تعالى أقرب إليـه من حبل الوريد، والمعنى الكذائىّ قريب إلى الفهـم، أو بعيـد عنـه...» إلـى غير ذلـک ـ فهل تصـحّ الكنايـة بـه عـن التصـرّفات الاعتباريّـة المحضـة، كعقد البيع والإجارة من الفضولىّ مع عدم تماسّـه مع العين؛ بأن يقال: العقد نحو قرب، والتصرّف الاعتبارىّ نحو قرب، أو لا؟

وهذا أوجـه؛ لانّ كون القرب موضوعاً لمعنى عامّ، أو مراداً بـه معنى عـامّ، لـيس معناه أنّـه ـ نظير الشىء ـ من الأُمور العامّـة الصادقـة علـى كـلّ موجـود ووجـود؛ ضرورة لزوم اعتبار نحو من القرب بين الشيئين حتّى يقال: «إنّـه قريب منـه» وكـذا البعد.

فهما من المعانى الإضافيّـة والنسبيّـة، فلا يطلقان إلاّ فى مورد يكون بين الشيئين نحو قرب وبعد، كقرب المكانـة، وقرب النسب، وأمّا مجرّد إجراء عقد غير مؤثّر فـى العوضين، فليس قرباً، ولا مقابلـه بعداً، فلا يطلق عليـه «القرب» ولو بمعناه العـامّ إلاّ بتأويل، كتنزيل ذلک منزلـة التصرّف الخارجىّ.

بـل لا يصـدق علـى مجـرّد العقـد «التصـرّف فـى العـين» أيضـاً، وإلاّ لزمـت حرمتـه؛ لحرمة التصرّف فى مال الغيـر، فإطلاق «التصـرّف» علـى الاعتباريّـات ـ فى مثل الفضولىّ ـ مبنىّ على مسامحـة وتأويل، فالعقد على مال اليتيم لـيس قربـاً منـه بوجـه ولو فرض وضعـه لمعنى أعمّ من القرب المكانىّ.

مع أنّ الظاهر أنّ صدق «القرب والبعد» على غير المكانىّ والزمـانىّ مبنـىّ علـى

تشبيـه وتأويل.

ولو اغمض عن ذلک، فلا شبهـة فی أنّ المتبادر منهما إلی الاذهان العرفيّـة ـ مع عدم القرينـة ـ هو المكانیّ أو الزمانیّ ولو لاجل الانصراف، فلابدّ من حمل الكلام مع عدم القرينـة علی ذلک، ولمّا لم يكن للقرب الزمانیّ هاهنا وجـه، فهو محمول علـی المكانیّ، فيكون ذلک قرينـة علـی أنّ المكنّـی عنـه هـو التصـرّفات الخارجيّـة الملازمـة للقرب المكانیّ.

هذا مضافاً إلی أنّ القرائن الكثيرة الموجودة فی المقام، تجعـل الكـلام ظـاهراً فـی التصرّفات العينيّـة:

منهـا: أنّ المتعلّق هو الاعيان الخارجيّـة، وهو مـال اليتـيم، والقـرب والبعـد عـن الاعيان ظاهر فی المكانیّ منـه، فإذا قال: «لا تقرب بيت اليتيم أو ثوبـه» لايفهم منـه إلاّ النهی عن القرب المكانیّ، ومال اليتيم أمر منتـزع مـن الاعيـان كالبيـت والثـوب، وعنوان لها.

وتوهّم: أنّ عنوان «المال» مناسب للتصرّفات الاعتباريّـة، ساقط لا يعتنی بـه كما لايخفی.

ومنها: أنّ النهـی إذا تعلّـق بعنـوان لـه نفسيّـة ـ كعنـوان «الخمـر» و«الفقّـاع» ونحوهما ـ يكون ظاهراً فی الحرمـة التكليفيّـة، ومال اليتيم لـه نفسيّـة، فالنهی المتعلّق بـه ظاهر فی التكليفيّـة، فلابدّ من كون المراد بـه التصرّفات الخارجيّـة؛ فـإنّ مجـرّد العقد علی مال اليتيم ليس بحرام جزماً، كما أنّ العقد الفضولیّ ليس بحرام.

ومنها: أنّ الايات التی وقعت تلک الايـة الشريفـة خلالها كلّها محرّمات نفسيّـة، وفيها بعض الواجبات النفسيّـة، والظهور السياقیّ نحو ظهور معتبر.

ومنها: أنّ قولـه تعالی فی صدر الايات فی سورة الانعام: **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَـرَّمَ**

رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ظاهر بلا ريب فى المحرّمات التكليفيّة عند الإطلاق، فيدلّ ذلک على أنّ المتلو كلّه من المحرّمات التكليفيّة.

ولا شبهة فى أنّ مجرّد بيع مال اليتيم وإجارته ونحوهما لا تكون محرّمة، فيستكشف منه أنّ المراد هو التصرّفات الخارجيّة التى هى محرّمة تكليفاً.

ومنها: أنّ تلک الاية الكريمة وقعت فى سورة الإسراء فى خلال آيات المحرّمات والواجبات والمواعظ والحكم، وفى ذيلها قوله تعالى: **ذَلِکَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِكْمَةِ**[1]

والظاهر أنّ الإشارة متوجّهة إلى جميع المذكورات التى هى من الحكم والنصائح، وهو يدلّ على أنّ النهى تكليفىّ لا إرشادىّ؛ فإنّ نحو قوله: «لايصحّ البيع» و«بطلت الإجارة» ونحو ذلک، ليس من الحكم والنصائح، فإذا كان الحكم تكليفيّاً، فلابدّ وأن يتعلّق بالتصرّفات العينيّة، لا الاعتباريّة.

فالظاهر أنّ الاية الكريمة كسائر ما وردت فى حرمة أكل مال اليتيم، ولا تعرّض لها لنحو البيع والإجارة ونحوها، كما لا تتعرّض سائر الايات التى هى فى خلالها للحكم الوضعىّ.

فقوله تعالى: **وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا**[2] لايفهم منه إلاّ الحرمة التكليفيّة، ولاتفهم منه حرمة إجارة الزانية للزنا وبطلانها.

وكذا قوله تعالى: **وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ**[3] لايدلّ إلاّ على حرمتها، لا على بطلان الاكتساب بها، ولا فرق بينهما وبين الاية الكريمة، فبناء على ذلک تكون الاية

---

١. الاسراء / ٣٩.

٢. الاسراء / ٣٢.

٣. الانعام / ١٥١.

الكريمـة أجنبيّـة عمّا نحن بصدده.

ثمّ إنّ المراد بالـ **أَحْسَن** إمّا الافضل، أو مجرّد الحسـن، وأمّـا إرادة الخـالى عـن المفسدة فبعيدة.

فعلى الاوّل: لابدّ فى تحقيقـه من بيان أمر، وهو أنّـه قد عرفت فيما سبق: أنّ مـا يمكن أن يراد بالنهى عن القرب ـ بنحو الكنايـة ـ إمّا التصرّفات الاعتباريّـة كـالبيع والصلح، أو الخارجيّـة كالاكل والشرب، أو هما معاً، أو أمر ثبوتىّ أعـمّ منهمـا ومـن الإبقاء الملازم للترک.

فحينئذ نقول: إنّ المكنّى عنـه إمّا عنوان وحدانىّ لا تكثّر فيـه، كعنوان التصـرّف الاعتبارىّ، أو الخارجىّ، أومطلق الأمر الثبوتىّ الاعمّ.

أو عنوان ناظر إلى الكثرات، مثل كلّ تصرّف، أو كلّ أمر ثبوتىّ؛ ممّـا يـدلّ علـى الكثرة، ونحوه ما إذا كان الملحوظ عناوين التصرّفات، نحو الاكل والشـرب، أو البيـع والهبـة.

فإن كان الملحوظ والمكنّى عنـه العنوان الوحـدانىّ الاعـمّ ـ أى الأمـر الثبـوتىّ الاعمّ من التصرّفات والإبقاء، من غير لحاظ المصاديق والكثرات ـ فلا يعقل أن يكون الاحسن تفضيلاً إن كان التفضيل فى المصـاديق، لا فـى الحيثيّـات والكيفيّـات؛ فـإنّ المفروض أنّ العنوان المأخوذ وحدانىّ غير ناظر إلى الكثرة.

فتفضيل هذا العنوان غير معقول؛ لعدم كون شىء مقابلـه يكـون مفضّـلاً عليـه، فالعنوان جامع لجميع ما يتصوّر من التصرّفات ونحوها، وليس شىء منهٰا خارجاً عنـه يكون مفضّلاً عليـه.

وأمّا التفضيل فى الكيفيّـة، فلا يعقل إلاّ إذا قدّر فى الكلام تقدير مناسب لـه؛ بأن يقال: «لاتقربوا مال اليتيم بكيفيّـة وخصلـة إلاّ الكيفيّـة التى هى أحسن» وهو خارج

عن الفرض، هذا إذا أُريد المعنى الوحدانىّ الجامع بين الكلّ.

وأمّا إذا أُريد الجامع الوحدانىّ من الأُمور الاعتباريّـة، فالتفضـيل لابـدّ وأن يقـع بينـه وبين غيره من الترک والتصرّف الخارجىّ، وكذا الكلام فى الجامع بين التصرّفات الخارجيّـة أو الجامع بينهما.

وأمّا إذا أُريد بالمكنّى عنـه الأفراد والكثرات، فلا مانع من التفضيل فيهـا بعضـها على بعض.

ثمّ لو كان المراد الاحسن من كلّ شىء، فلازمـه عـدم الجـواز لـو كـان جميـع التصرّفات أو بعضها متساويـة لا تفضيل فيها، أو لا يكون فى بعض التصرّفات حسن؛ لعدم صدق «التفضيل».

ولو أُريد الاحسن من الترک، فلازمـه جواز البيع مثلاً لو كان أحسن مـن تركـه وإن كانت الإجارة أصلح... إلى غير ذلک من لوازم التفضيل، ممّا لا داعى لذكرها مـع بطلان أصل المبنى، كما لا داعى لذكر الاحتمالات ولوازمها على فرض تقدير الكيفيّـة والخصلـة.

ثمّ لو قلنا: بأنّ المكنّى عنـه هو التصرّفات الاعتباريّـة، فهل تلاحـظ الاحسنيّـة فى نفس تلک التصرّفات فقط، أو الاحسنيّـة فى الجهـة الماليّـة الاعمّ من التصرّفات، أو الاعمّ منها ومن الجهات المعنويّـة الخارجيّـة المربوطـة باليتيم وصلاحـه؟

ولازم الاحتمال الاوّل هو جواز بيع نصف داره مشاعاً إذا كان أصـلح مـن سـائر المعاملات، وإن كان حصول الشركـة موجباً للضرر أكثر من النفع الحاصل من بيعها.

ولازم الثانى جوازه وإن كان الشريک فاسداً مؤذياً شارباً للخمـر موجبـاً لفسـاد الطفل، إن كانت الجهات الماليّـة محفوظـة.

الظاهر المتفاهم من الايـة على فرض كونها فى مقام البيان فى المستثنى أيضاً، هو

لحاظ مصالح اليتيم من جميع الجهات، لا من الجهات الماليّـة فقط.

فلو كان هنا مشتريان، أحدهما: شخص صالح، توجب الشركـة معـه وجاهـة الطفل وتربيتـه الصالحـة النافعـة لـه طيلـة حياتـه، والاخر: شـخص فاسـق خـائن، توجب شركتـه سقوط الطفل عن الوجاهـة وعن أعين النـاس، وكـان الاوّل يشـترى بأقلّ من الثانى، ليس للولى قصر نظره على الماليّـة، بل لابدّ من ملاحظـة مصلحـة الطفل.

وبعبارة أُخرى: المراد بـ **الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ليس الاحسن من حيث الجهات الماليّـة فقط، بل المتفاهم أنّ الايـة سيقت لمراعاة حال اليتيم وحفظ مصالحـه، لا لمصلحتـه الماليّـة فقط، فلابدّ للولىّ من مراعاة جميع الجهات.

و على ذلك؛ أى بنـاءً على أنّ اللازم مراعـاة مصلحـة اليتيـم، لو كان الـ **أَحْسَن** بمعنى الحسن، وكانت معاملات متفاضلـة، بعضها أعلـى مـن بعـض، وتسـاوت فـى الجهات الأُخرى، ليس للولىّ بيعـه إلاّ بالاغلى ثمنـاً؛ لانّ الادون وإن كـان مشـتملاً على المصلحـة والحسن، لكن إذا لوحظ صلاح اليتـيم لا يكـون صلاحـه إلاّ البيـع بالاغلى، لا بما دونـه؛ لانّـه خلاف صلاحـه عرفاً، ويعدّ الـولىّ خائنـاً عـاملاً علـى خلاف صلاحـه، ففى هذه الحيثيّـة يشترك الحسن مع الاحسن.

ثمّ إنّ الأمر فى الاحسن دائر بين احتمالين، أحدهما: التفضـيل، والاخـر: مجـرّد الحسن.

وعلى الاوّل: يلزم تقدير المفضّل عليـه، وهو خلاف الاصل، كما لايبعد أن يكون الثانى خلاف الظاهر.

ومع الدوران بينهما، فالترجيح غير معلوم، فيلزم منـه إجمال يسرى إلى المستثنى منـه، ولازمـه عدم حجّيتـه إلاّ فى المتيقّن، وهو التصرّف بلا صلاح وحسن، فلايمكن

الاستفادة من الاية الكريمة إلاّ عدم جواز التصرّف بلا مصلحة، وأمّا لزوم مراعاة الاصلح فلا، فلو دلّ دليل على صحّة التصرّف مع المصلحة، لا تعارضه الاية الكريمة.

هذا بعض الكلام فى الاية الشريفة، وقد تقدّم أنّ الظاهر منها هو الحرمة التكليفيّة المتعلّقة بالتصرّفات الخارجيّة، كما تقدّم أنّ الاية ليست بصدد البيان فى المستثنى، وعليه فكلّ ما قلنا أو قيل فى الاحتمالات الجارية فى المستثنى، مبنيّ على فرض غير واقع.[1]

❊ ❊ ❊

ثمّ إنّه على ما ذكرناه من قوله تعالى: **وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ**... إلى آخره ـ من عدم كونه فى مقام بيان حكم المستثنى، وأنّ الإجمال فى الـ **أَحْسَن** يوجب الإجمال فى المستثنى منه، فلا يكون حجّة إلاّ فى الحرمة بغير مصلحة ـ لاتنافى بينه وبين روايتى ابن رئاب والكاهليّ، سواء أُريد بالاية الكريمة التصرّفات الاعتباريّة، أوالخارجيّة، أو كلاهما، كما هو واضح.

وأمّا لو قلنا: بالإطلاق فى الجملتين، وبنينا على ظهور الـ **أَحْسَن** فى التفضيل، فإن قلنا: بأنّ المراد منها التصرّفات الاعتباريّة، يقع التعارض بينها وبين صحيحة ابن رئاب من جهتين:

إحداهما: أنّ عموم مفهوم الاية يقتضى جواز تصرّف كلّ أحد إذا كان على الوجه الاحسن، والصحيحة قصرت نفوذ التصرّف فى الاولياء.

---

۱ . كتاب البيع؛ ۲: ۷۰۳ ـ ۷۱۱.

وثانيتهما: أنّ في الاية اعتبرت الاحسنيّة، والظاهر من الصحيحة كفاية المصلحة والحسن في تصرّف الوليّ.

والجمع بينهما بتخصيص الاية بها، إن قلنا: بأنّ المستفاد من الرواية قصر جواز التصرّف بالوليّ، وإنّما استفدنا منها كفاية المصلحة لاجل التوصيف الوارد فيها، كقوله ـ عليه السلام: «الناظر فيما يصلحهم» فحينئذٍ إن لزم التخصيص الاكثريّ المستهجن، يجب طرح الرواية والاخذ بالاية، وإلاّ تخصّص بها.

وإن قلنا: بأنّ المستفاد من الرواية نفوذ تصرّف الوليّ إذا كان بوجه حسن، تقيّد الاية الشريفة بها، فتصير النتيجة: توقّف نفوذ تصرّف كلّ أحد على أن يكون بالوجه الاحسن إلاّ الاولياء؛ فإنّ تصرّفهم نافذ بالوجه الحسن.

وممّا ذكر يظهر الكلام فيما إذا أُريد بالاية التصرّفات العينيّة الخارجيّة، وكذا إذا أُريد الأمران، ولا داعي لطول الكلام بعد فساد المبنى.[1]



١ . كتاب البيع؛ ٢: ٧١٧ ـ ٧١٨.

سورة الاعراف و الانفال

سورة الاعراف

لِلَّذينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ الَّذينَ هُمْ بِآياتنا يُؤْمِنُونَ * الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فى التَّوْراة وَ الإِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ[1]

ومنه: آية تحريم الخبائث، بتقريب أنّ النجاسات والمتنجّسات من الخبيثات وأنّ الحرمة إذا تعلّقت بذات الشيء، تفيد حرمة مطلق الانتفاعات، لانّ التعلّق بها مبنيّ على الدّعوى، وهي أنسب لها.

ويظهر النظر فيه بعد ذكر الاية الكريمة، قال تعالى: فسأكتبها ـ أي الرحمة ـ **لِلَّذينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ الَّذينَ هُمْ بِآياتنا يُؤْمِنُونَ * الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراة وَ الإِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ....**

فإنّ مبنى الاستدلال، على دعوى تعلّق الحرمة على عنوان الخبيثات.

وأنت خبير بأنّ الاية ليست بصدد بيان تحريم الخبائث، بل بصدد الإخبار عن

---

١. الاعراف / ١٥٦ ـ ١٥٧.

أوصاف النبى ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ بأنّه يأمرهم بالمعروف.... وليس المراد أنّ النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ يحرّم عنوان الخبائث أو ذاتها، ويحلّ عنوان الطّيبات أو ذاتها، بل بصدد بيان أنّه يحلّ كلّ ما كان طيّباً، ويحرّم كلّ ما كان خبيثاً، بالحمل الشائع، ولو بالنهى عن أكله وشربه، فإذا نهى عن شرب الخمر، وأكل الميتة، ولحم الخنزير، وهكذا، يصدق أنّه حرّم الخبائث. فلا دلالة للاية على تحريم عنوان الخبائث، وهو ظاهر.

ومن ذلک يظهر أنّ الاستدلال بمفهوم قوله تعالى: **يسألونک ما ذا أحلّ لهم قل أحلّ لكم الطيّبات**، ليس على ما ينبغى؛ فإنّ المراد من حلّية الطيّبات، حلّية ما كان طيّباً، بالحمل الشّائع، لا أنّ الحلّية متعلّقة بعنوان الطيّب أو ذاته.

وإن شئت قلت: إنّ هذا جمع للتعبير عمّا هو حلال، لا أنّ الحلال فى الشريعة شىء واحد هو عنوان الطيّب، والحرام شىء واحد هو عنوان الخبيث المقابل له.

هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر ـ بقرينة صدرها وذيلها ـ حلّية الاكل، كما تأتى الإشارة إليه.

مع أنّ المفهوم ـ على فرضه ـ لم يحلّ لكم غير الطيّبات، لاحرّم عليكم الخبائث، فلاينتج لما نحن بصدده.

مضافاً إلى إمكان إنكار المفهوم، ولو كان بصدد التحديد.[1]

* * *

---

١ . المكاسب المحرمة؛ ١: ٥١ ـ ٥٢.

سورة الانفال

يَسئَلُونَکَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ لِلّه وَ الرَّسُولِ[1]

ثمّ إنّهم قسّموا الارض: بأنّها إمّا موات، وإمّا عامرة، وكلّ منهما إمّا أن تكون كذلک بالاصل، أو عرض لها ذلک.

وقالوا: إنّ الموات بالاصالة، وكذا المعمورة كذلک، وما عرض لها الموت بعد كون العمارة أصليّة، وبعض الاراضى المحياة بعد كونها من الموات بالاصالة، هى كلّها للإمام ـ عليه السلام.[2]

والاصل فيه هو الاية الكريمة: **يَسْأَلُونَکَ عَنِ الانْفَالِ قُلِ الانْفَالُ لِلّه وَالرَّسُولِ** والاخبار الكثيرة الواردة فى تفسيرها.[3]

ولاتكون مضامين الاخبار ـ على كثرتها ـ زائدة على مضمون الاية الشريفة، إلاّ فى أنّ ما للرسول فهو للإمام ـ عليه السلام.

ونحن قد تعرّضنا للاية الكريمة سابقاً، ونشير إليها هاهنا؛ تتميماً للفائدة.

فنقول: إنّ الاحتمالات فيها كثيرة:

منها: كون اللّه تعالى ورسوله مالكين لها ـ بالمشاركة ـ ملكاً اعتباريّاً؛ يكون لكلّ منهما نصفها بالإشاعة.

ومنها: كونهما مالكين كذلک؛ كلّ تمامها بنحو الاستقلال.

ومنها: كونهما مالكىّ التصرّف؛ أى يكون لكلّ منهما ولاية التصرّف؛ للّه تعالى

---

١. الانفال / ١.

٢. انظر المكاسب: ١۶١ ؛ منية الطالب؛ ١: ٣۴١.

٣. وسائل الشيعة؛ ٩: ۵٢٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ١.

بالاصالـة، وللنبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ بجعل اللّه تعالى.

ومنها: كونـه تعالى مالك التصرّف، والرسول مالك الرقبـة، أو بالعكس.

ومنها: كون المالک جهـة الأُلوهيّـة وجهـة الرسالـة، أو جهـة الرئاسـة الإلهيّـة... إلى غير ذلک.

أمّا مالكيّـة اللّه تعالى ملكاً اعتباريّاً عقلائيّاً ـ كملک زيد لفرسـه ـ ففـى غايـة السقوط، سواء كان بنحو الإشاعـة، أو بنحو الاستقلال؛ لعدم الاعتبار العقلائىّ، وعـدم إمكان ترتّب لوازم الملک عليـه.

كما أنّ استقلال المالكين لملک واحد، غير صحيح؛ لمخالفتـه لاعتبـار العقـلاء، وهو واضح، فعليـه لاينبغى الإشكال فى أنّ كون الانفال للّـه لـيس بنحـو المالكيّـة الاعتباريّـة.

وحيث لم يذكر «اللام» فى الرَّسُولِ فلاينبغى الإشكال فـى أنّ مالكيّـة الرسـول كمالكيّـة اللّه تعالى، فكلّ ما قلناه فى مالكيّتـه تعالى، لابدّ وأن نقول بـه فى مالكيّـة الرسول، فالتفكيک بين اللّه ورسولـه غير وجيـه جدّاً، فمالكيّـة اللّه تعالى لخصـوص الانفال والخمس، ليست إلاّ مالكيّـة التصرّف، وأنّـه تعالى ولىّ الأمـر، لـه التصـرّف فيهما بما أراد.

والتخصيص بالانفال والخمس، لعلّـه لاجل تشريف النبىّ وتعظيمـه، ولعلّـه فـى الانفال لاجل قطع النزاع، كما يشعر بـه قولـه تعالى: **فَاتَّقُوا اللّهَ وَأَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ**[١] وأشار إليه بعض المفسّرين.[٢]

وعليـه لاينبغى الإشكال فى أنّ الظاهر من عطف الرَّسُول على اللّـه أنّ مـا للّـه تعـالى

---

١. الانفال / ١.

٢. مجمع البيان؛ ۴: ۷۹۷ ؛ الكشّاف؛ ۲: ۱۹۵.

لـه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ فلـه ولايـة التصرّف، فكما أنّ اللّه تعالى لايملك الرقبـة بالملكيّـة المتداولـة، بل لـه التصرّف فيها، فكذلك رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم.

وممّا يدلّ على ذلك: أنّـه لا إشكال في أنّ الانفال بعد رسول اللّـه ـ صلى‌اللّـه عليه و آله و سلم ـ لم تكن موروثـة بين ورّاثـه، كأزواجـه وغيرهنّ، وليس ذلك إلاّ لاجل أنّـه لم يملك الرقبـة، وتخصيص آيـة الإرث[1] بعيـد غايتــه، ولـم يقـل بــه الفقهاء.

فلابدّ إمّا من حمل الاية على أنّ الملك للجهات لا للاشـخاص، فتكـون جهــة الربوبيّـة والأُلوهيّـة مالكـة، وجهـة الولايـة كذلك، وهو مـع كونــه خـلاف ظـاهر الايـة، خلاف اعتبار العقلاء في اللّه تعالى كما مرّ، فلابدّ من التفكيك الفظيع.

وإمّا من القول: بأنّ المراد ولايـة التصرّف، وهو للوالي بهذا الوجـه؛ نبيّـاً كـان أم إماماً، واحداً بعد واحد.

وهذا أحسن الوجوه المطابق للاعتبار العقلائيّ، الموافق لبنـاء الـدول؛ مـن كـون الاراضي الموات والمعمورة ـ من غير معمِّر ـ للدولــة، والإسـلام فـي هـذه الأُمـور السياسيّـة ونحوها، لم يأتِ بشيء مخالف لما عند العقلاء إلاّ فيما فيـه مفسـدة، فـإذا كان مفاد الايـة الشريفـة كذلك، تنحلّ العقدة في الاخبار أيضاً؛ فإنّها ـ على كثرتها ـ لم تأتِ بشيء مخالف للايـة.[2]



١. النساء / ٧ ـ ١٢.

٢. كتاب البيع؛ ٣: ٢٢ ـ ٢٤.

وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ[1]

واستدلّ عليها[2] السيّد فی «الناصريات» ـ مضافاً إلى الإجماع ـ بقوله تعالى: **وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ**.

قال: «روى فی التفسير أنّه تعالى أراد بذلک أثر الاحتلام، فدلّت الاية على نجاسة المنيّ من وجهين:

أحدهما: قوله تعالى: **وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ** والرجز والنجس بمعنى واحد... إلى أن قال:

والثانی: من دلالة الاية أنّه تعالى أطلق عليه اسم «التطهير» و«التطهير» لايطلق فی الشرع إلاّ لإزالة النجاسة، أو غسل الاعضاء الاربعة» انتهى.

وفيه: أنّ الظاهر من عطف قوله: **يُذْهِبَ عَنْكُمْ** على قوله: **لِيُطَهِّرَكُمْ** ـ بالواو الظاهر فی المغايرة ـ أنّ التطهير بالماء غير إذهاب رجز الشيطان، فالمراد بالتطهير إمّا التطهير من الخبث، وبإذهاب الرجز رفع الجنابة.

أو المراد منه أعمّ من رفع الخبث وحدث الجنابة، فيكون المراد من إذهاب الرجز إذهاب وسوسة الشيطان، كما عن ابن عبّاس، وذلک أنّه حكى: «أنّ الكفّار فی وقعة بدر قد سبقوا المسلمين إلى الماء، فنزلوا على كثيب الرمل، فأصبحوا محدثين ومجنبين، وأصابهم الظمأ، ووسوس إليهم الشيطان، فقال: إنّ عدوكم قد سبقكم إلى الماء، وأنتم تصلّون مع الجنابة والحدث، وتسوخ أقدامكم فی الرمل، فمطرهم اللّه حتّى اغتسلوا به من الجنابة، وتطهّروا به من الحدث، وتلبّدت به أرضهم، وأوحلت أرض عدوّهم» .

---

۱. الانفال / ۱۱.

۲. نجاسة المنی.

وهذا هو المراد من ذهاب رجز الشيطان، كما عن ابن عبّاس.[۱]

* * *

وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ[۲]

ولابأس بتوسعة نطاق الكلام بالنظر إلى آية الخمس، والروايات الواردة فى ذلك المجال.

البحث عن مفاد آية الخمس

فنقول: إنّ مقتضى إطلاق قوله تعالى: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ**... إلى آخره أنّ ما للّه وللرسول وباقى الاصناف فى الغنائم كلّها، هو الخمس فقط، وأربعة الاخماس منها للغانمين، من غير فرق بين أقسام الغنائم.

ويحتمل أن تكون «الغنيمة» أعمّ من غنائم الحرب، كما عليه بعض.[۳]

ويحتمل أن تكون مختصّة بغنائمها، كما هو المعروف بين المفسّرين،[۴] والاظهر من سياق الاية الكريمة، ولسان الاخبار فى ذلک مختلف.[۵]

وكيف كان: مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الاراضى المغنومة، فعلى القول: بأنّه

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۳: ۵۱ ـ ۵۲.

۲. الانفال/ ۴۱.

۳. مجمع البيان؛ ۴: ۸۳۶.

۴. التبيان فى تفسير القرآن؛ ۵: ۱۲۲؛ التفسير الكبير؛ ۱۵ـ ۱۶: ۱۶۴؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ۸: ۱ ـ ۲؛ تفسير البيضاوى؛ ۱: ۳۸۴.

۵. راجع وسائل الشيعة؛ ۹: ۴۸۵ ـ ۴۸۶، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ۲، الحديث ۱، ۲، ۴ و ۴۹۶، الباب ۵، الحديث ۳ و ۴۹۹، الباب ۸ و ۵۳۶، أبواب الأنفال، الباب ۲، الحديث ۳.

إذا فتح قطر أو ناحیة یعدّ جمیعها غنیمة، سواء کانت الارض محیاة، أو مواتاً حال الفتح[۱] ـ فإنّ الموات منها لیست بلا شیء، بل تعدّ من أملاک الحکومة، ولها فوائد للدولة، ولایلزم فی کون الشیء غنیمة أن یکون له نفع خاصّ، کالزرع، والغلّة، بل الفوائد الاُخر للدول لاتقصر عن الغلّة والزرع ـ فتدخل الموات أیضاً فی الغنیمة، فیجب فیها بحسب ظاهر الایة، الخمس.

کما أنّ مقتضی إطلاقها أنّ الحکم کذلک فی الارض المفتوحة، سواء کان الفتح بإذن الإمام أم لا، وفی أرض الصلح، وفیما لایوجف بخیل ولا رکاب.

فحینئذ لو قلنا: بأنّ الارض الموات والانفال للإمام ـ علیه السلام ـ والمفتوحة عنوة للمسلمین، وأرض الصلح فیها الجزیة، أو یتعامل معها حسب ما یتصالح الوالی مع الکفّار بما هو صلاح المسلمین، لم تبقَ الارض المغنومة تحت إطلاق الایة؛ إذ هی وإن کان فی بعضها الخمس، لکن لایقسم الباقی بین الغانمین.

وهذا التقیید لو کان أکثریّاً موجباً للاستهجان، لابدّ فی رفع الغائلة إمّا من إنکار إطلاق الایة الکریمة، فیقال: إنّها بصدد بیان تقسیم الغنیمة، لا جعل الخمس فیها، فلیس لها إطلاق من هذه الجهة.

وهو کما تری؛ ضرورة أنّها بصدد بیان وجوب الخمس، ولاینافی ذلک ذکر المصرف فیها، ولهذا لایزال الفقهاء یتمسّکون بها لوجوبه،[۲] بل فی بعض الروایات[۳] أیضاً التمسّک بها لذلک.

---

۱ . مفتاح الکرامة؛ ۴: ۲۴۱.

۲ . مهذّب البارع؛ ۱: ۵۵۶ ؛ مجمع الفائدة و البرهان؛ ۴: ۲۹۳ ؛ مدارک الأحکام؛ ۵: ۳۵۹ ؛ ذخیرة المعاد: ۴۷۷ ؛ مستند الشیعة؛ ۱۰: ۹ ؛ الشیخ الأنصاری؛ الخمس: ۲۵ ـ ۲۶.

۳ . وسائل الشیعة؛ ۹: ۵۰۱، کتاب الخمس، أبواب ما یجب فیه الخمس، الباب ۸، الحدیث ۵.

أو من حمل الايــة على مطلق الغنائم، كما فى صحيحــة ابن مهزيار.

أو من العمل بمقتضى معارضــة الاخبار المقيّدة تعارضاً بــالعرض؛ لاجــل امتنــاع وقوع الاستهجان.

لكنّ التحقيق: عدم لزوم الاستهجان بالتقييدات المذكورة:

أمّا على القول: بإطلاق الايــة، وشمولها لجميع الفوائد والغنائم، سواء كانت غنائم الحرب أم لا، فظاهر.

وأمّا على القول: بالاختصاص؛ فلانّ ما يغتنم من الكفّار بعد فتح البلاد من صنوف أموالهم، أكثر بكثير ـ بحسب العدد ـ من الارض، والميزان هو تعدّد الداخل والخارج، فالخارج هو الارض، والداخل غيرها، ولا استهجان فيــه، ولهذا لايرى احتمال ذلــك الذى ذكرناه فى كلمات القوم.

ثمّ إنّ المقصود فى المقام، هو بيان حال الشرط الذى عليــه الشهرة، وهــو اعتبــار إذن الإمام ـ عليه السلام ـ فى صيرورة الارض المفتوحــة عنوة للمسلمين، وإلاّ فهى للإمام ـ عليه السلام.

وقد عرفت: أنّ مقتضى إطلاق الايــة الكريمــة أنّ فيها الخمس، وأربعــة أخماســها للغانمين، كما هو المتفاهم من الايــة.[1]

* * *

بيان سهم الإمام ـ عليه السلام

وأمّا فى سهم الإمام ـ عليه السلام ـ فلانّ المفهوم من الكتــاب والسنّــة أنّ رســول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ وكذا الائمّــة الطاهرين ـ سلام اللّه عليهم ـ أولياء

---

١ . كتاب البيع؛ ٣: ٨۴ ـ ٨٧.

التصرّف فی السهم کلّ فی عصره، لا أنّـه ملک لهم.

فقولـه تعالی: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ للّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُـولِ وَلِـذِي الْقُرْبَى**... إلی آخره، ظاهر فیما ذکرناه عند التأمّل؛ فإنّـه لا إشکال فـی أنّ مالکیّتـه تعالی للسهم لیست کمالکیّـة زید لثوبـه؛ أی المالکیّـة الاعتباریّـة، ضـرورة عـدم اعتبار العقلاء الملکیّـة ـ بهذا المعنی ـ لـه تعالی؛ بحیث لو وکّل رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ ببیعـه خرج عن ملکـه، ودخل ثمنـه فیـه، وهذا واضح.

مع أنّ اعتبار الملکیّـة الاعتباریّـة لـه تعالی ولرسول اللّه ـ معاً ـ غیر معقول، لا عرضـاً، ولا طولاً، بل الطولیّـة لا ترجع إلی محصّـل، ولتحقیقـه مقـام آخـر، وقـد ورد فـی الروایات: «أنّ ما للّه هو للرسول».[۱]

والملکیّـة التکوینیّـة التی قد تمور فی بعض الالسن موراً، ممّا لا صحّـة لها فـی مثل المقام الذی هو مقـام بیـان حکـم فقهـیّ عقلائـیّ، لا بیـان الـدقائق الفلسفیّـة والعرفانیّـة، مع أنّ القرائن قائمـة علی عدم إرادتها.

وأمّا مالکیّـة التصرّف والاولویّـة من کلّ أحد، فلا مانع من اعتبارهـا لـه تعـالی عند العقلاء، بل یری العقلاء أنّـه تعالی أولی بالتصرّف فی کلّ مال ونفـس وإن کانـت ماهیّـة الاولویّـة أمراً اعتباریّاً، لکنّها اعتبار معقول واقع من العقلاء.

فقولـه تعالی: **فَأَنَّ للّهِ خُمُسَهُ** معناه أنّه تعالی ولیّ أمره، فحینئـذٍ إن حمـل قولـه تعالی: **وَلِلرَّسُولِ** علی ولایـة التصرّف، فلا إشکال فیـه بحسـب اعتبـار العقـلاء، ولا بحسب ظواهر الادلّـة ولوازمها.

وتؤکّده وحدة السیاق؛ ضرورة أنّ التفکیک خلاف الظاهر یحتاج إلی دلالـة.

وأمّا إن حمل علی الملکیّـة الاعتباریّـة؛ بحیث یکون رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آلـه

---

۱ . وسائل الشیعة؛ ۹: ۵۰۹، کتاب الخمس، ابواب قسمة الخمس، الباب ۱، الحدیث ۱، ۲، ۶، ۹.

و سلم ـ مالكاً نحو مالكيّته الشخصيّة لثوبه وفرسه، فمع أنّه يستلزم التفكيك المخالف للظاهر، مخالف للنصّ والفتوى؛ فإنّ كونه له ـ بهذا المعنى ـ لازمه التوريث لورثته، والاخبار المتظافرة تدلّ على أنّ ما لرسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ للإمام بعده.

ففى صحيحة البزنطىّ، عن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: سئل عن قول اللّه: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَىءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى الْقُرْبَى**... فقيل له: فما كان للّه فلمن هو؟

فقال: «لرسول اللّه، وما كان لرسول اللّه فهو للإمام...» إلى آخره.[1]

وفى رواية أبى علىّ بن راشد قال: قلت لابى الحسن الثالث ـ عليه السلام: إنّا نؤتى بالشىء فيقال: هذا كان لابى جعفر ـ عليه السلام ـ عندنا فكيف نصنع؟

فقال: «ما كان لابى بسبب الإمامة فهو لى، وما كان غير ذلک فهو ميراث على كتاب اللّه وسنّة نبيّه»[2] فالقول: بكونه مالكاً شخصاً باطل جدّاً.

ومنه يظهر بطلان القول: بأنّ الرسول مالک بجهة الرئاسة والولاية، إن كان المراد أنّ الولاية جهة تعليليّة وواسطة فى الثبوت؛ فإنّ التوالى الفاسدة لازمة على هذا الفرض أيضاً.

بقى احتمال أن يكون المالک من جهة الرئاسة، لا نفس الرئيس، وإنّما الوالى ولىّ على هذا المملوک.

وهو مع بعده فى نفسه؛ فإنّ هذا الاعتبار ـ خصوصاً إذا كان الوصف قائماً بشخص واحد ـ بعيد عن الاذهان، يحتاج ثبوته إلى دلالة ناصّة أو ظاهرة، موجب للتفكيک المخالف للظاهر أيضاً؛ فإنّ كونه للّه ليس معناه مالكيّة جهة الرئاسة.

---

١. الكافى؛ ١: ٥٤٤ ؛ تهذيب الاحكام؛ ٤: ١٢٦.

٢. الوسائل؛ ٩: ٥٣٧، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٢، الحديث ۶.

ولو قیل: إنّ جهـة الالوهیّـة مالکـة، فهو أفحش، مع لزوم تفکیک أفحش أیضاً.

مضافاً إلى أنّ ذلک لا یوجب حفظ ظهور «اللام» فی الملکیّـة، لـو کـان ظـاهراً فیها کما قیل؛[1] ضرورة أنّـه على هذا الفرض لیس الرسول مالکاً، بل الرئاسـة مالکـة، وإنّما الرئیس مالک التصرّف، وهذا الاحتمال أیضاً ضعیف.

فبقی احتمال آخر، وهو أنّ اللّه تعالى ولیّ أصالـة وحقّاً، والرسول ولیّ من قبلـه، وبعد رسول اللّه یکون الإمام ولیّاً من قبل اللّه أو من قبل رسولـه.

فالسهام الثلاثـة فی زمان رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ کانت تحـت ولایتـه؛ فإنّ فی عصره لم یکن الإمام ـ علیه السلام ـ ولیّاً، وبعـد ارتحالـه صـارت السهام تحت ولایتـه وتصرّفـه.

فما فی الروایات من: «أنّ ما لرسول اللّه فهو للإمام» لیس المراد منـه أنّـه فـی زمان رسول اللّه کذلک، بل المراد أنّ ما کان لـه صار بعد وفاتـه للإمام، کمـا صـرّح بـه بعض الروایات، کروایـة حمّاد بن عیسى الطویلـة، ففیها: «فسهم اللّه وسهم رسول اللّه لأُولی الأمر من بعد رسول اللّه».[2]

ولاینافی ذلک قولـه ـ علیه السلام ـ فیها: «ولـه ثلاثـة أسهم: سـهمان وراثـة، وسهم مقسوم لـه من اللّه» ضرورة أنّ القسم الثالـث للإمـام حـال إمامتـه، لا حـال إمامـة غیره، ولهذا کانت الاسهم جمیعاً بعد رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ للإمام علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ لا للحسنین؛ لانّهما لم یکونـا إمـامین فـی عصره.

ثمّ إنّ نکتـة جعل السهام ثلاثـة، مع أنّ حکمها فی جمیع الاعصار واحد ـ ففـی

---

۱. کشف الرموز؛ ۱: ۲۷۰.

۲. الکافی؛ ۱: ۵۳۹.

عصر رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ لم یکن لسهم اللّه حکم غیر ما لسهم رسول اللّه، وکذا سهم الإمام ـ لعلّها بیان مقام ولایة الرسول وذوی القربی، وتعظیمهم بأن جعل اللّه تعالی سهماً لنفسه، وسهماً لرسول اللّه، وسهماً للإمام بعده، وجعل رسول اللّه ولیّاً علی السهام کالإمام فی عصره.

وأمّا تثلیث سهام السادة، فلبیان أنّ الیتامی والمساکین وأبناء السبیل ـ من أهل البیت ـ مصارف، ویکون ارتزاقهم منها، کبیان المصرف فی الزکاة.

وبالجملة: من تدبّر فی مفاد الایة والروایات، یظهر له أنّ الخمس بجمیع سهامه من بیت المال، والوالی ولیّ التصرّف فیه، ونظره متّبع بحسب المصالح العامّة للمسلمین، وعلیه إدارة معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرّر ارتزاقهم منه حسب ما یری.

کما أنّ أمر الزکوات بیده فی عصره؛ یجعل السهام فی مصارفها حسب ما یری من المصالح، هذا کلّه فی السهمین.

والظاهر أنّ الانفال أیضاً لم تکن ملکاً لرسول اللّه والائمّة ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ ، بل لهم ملک التصرّف، وبیانه یظهر ممّا تقدّم.

فقوله تعالی: **یَسْأَلُونَکَ عَنِ الاَنْفَالِ قُلِ الاَنْفَالُ للّهِ وَالرَّسُولِ** أظهر من آیة الخمس فیما ذکرناه؛ لعدم ذکر «اللام» فی الرَّسُولِ وهو کالنصّ بأنّ ما للّه وما للرسول علی نحو واحد.

ولاریب فی أنّ اللّه تعالی ولیّ فی التصرّف فی الانفال، لا مالک لها کمالکیّة زید لثوبه، وکذا الرسول بمقتضی العطف.

وعلیه فجمیع ما ورد فی الاخبار من: «أنّ الانفال لرسول اللّه ولنا بعده» یراد منه أنّهم أولیاء التصرّف، ففی روایة حمّاد، عن العبد الصالح ـ علیه السلام ـ فی باب الانفال: «وله

أن یسدّ بذلک المال جمیع ما ینوبه؛ من مثل إعطاء المؤلّفة قلوبهم، وغیر ذلک ممّا ینوبه...» إلی أن قال: «والانفال إلی الوالی».

والمسألة وإن لم یکن المقام محلّ بحثها، لکن لاتنبغی الشبهة فی أنّ الانفال أیضاً لیست ملکاً شخصیاً، یرثها ورثة رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ أو ورثة الائمّة: **لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَیَیْنِ**.

وهذا ضروری الفقه، ففی الانفال ونحوها تأتی الاحتمالات المتقدّمة فی السهم، والاظهر فیها ما تقدّم، ومقتضی ولایته أنّ له أخذ بعض الانفال لنفسه لو اقتضت المصلحة.

وعلی ذلک، یکون الفقیه فی عصر الغیبة ولیّاً للامر ولجمیع ما کان الإمام ـ علیه السلام ـ ولیّاً له، ومنه الخمس، من غیر فرق بین سهم الإمام وسهم السادة، بل له الولایة علی الانفال والفیء، والتفصیل فی محلّه.[1]

***

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ[2]

فإنّ الظاهر منه تفریع عدم قربهم المسجد علی نجاستهم.

بل وقوله تعالی: **کَذلِکَ یَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لایُؤْمِنُونَ** . فإنّ الرجس القذر، وظاهره أنّه تعالی جعلهم رجساً.[3]

وقوله تعالی: **قُلْ لاَ أَجِدُ فِیمَا أُوحِیَ**... إلی قوله: **أَوْ لَحْمَ خِنْزِیرٍ فإنَّهُ رِجْسٌ** .

***

---

۱. کتاب البیع؛ ۲: ۶۵۸ ـ ۶۶۴.

۲. التوبة / ۲۸.

۳. کتاب الطهارة؛ ۳: ۱۲.

ومن أحكام النجاسات: عدم جواز إدخالها فى المساجد ولو مع عدم التعدّى. قال الشيخ فى «الخلاف»:

«لايجوز للمشركين أن يدخلوا المسجد الحرام، ولا شيئاً من المساجد؛ لا بإذن ولا بغير إذن».

ثمّ تمسّک بالاية الشريفة الاتية. ثمّ قال:

«وإذا ثبت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئاً من المساجد؛ لانّه لا خلاف فى أنّ المساجد يجب أن تجنّب النجاسات» انتهى.

وعن الحلّى فى مقام الاستدلال على طهارة ميّت الإنسان:

«ولا خلاف بين الاُمّة كافّة أنّ المساجد يجب أن تجنّب النجاسات العينية، وقد أجمعنا ـ بغير خلاف بيننا ـ أنّ من غسّل ميّتاً له أن يدخل المسجد، ويجلس فيه» انتهى.

وقد أنكر المحقّق عليه جواز دخول الغاسل المسجد ، ولم ينكر عليه دعواه عدم الخلاف بين الاُمّة تجنّب المساجد.

ولاحد أن يقول: إنّ معقد عدم الخلاف وجوب تجنّب المساجد النجاسات، والظاهر من تجنّبها منها أو المتيقّن منه هو وجوب تجنّبها عن التلوّث بالقذارة، لا حرمة إدخال النجاسة غير المتعدّية فيها، ولعلّ استدلالهما على ما ذكراه مبنى على اجتهادهما واستظهارهما الإطلاق من معقد الإجماع، وهو ليس بحجّة.

ومنه يظهر النظر فيما عن «كشف الحقّ» فى توجيه الاستدلال بالاية: «بأنّه لا خلاف فى وجوب تجنّب المساجد كلّها النجاسات بأجمعها» فضلاً عمّا عن «المفاتيح» من نفى الخلاف عن إزالة النجاسة عنها ، فإنّ «الإزالة» ظاهرة فى رفع تلوّث المسجد عنها، أو منصرفة إليه، وأمّا إخراج النجس غير المتعدّى منها فلايقال

لـه: «الإزالـة».

فالمتیقّن من تلک الدعـاوی وجـوب تنـزّه المسـاجد عـن التـنجّس أو حرمــة تنجّسها، أو وجوب إزالتها عنها، سیّما مع دعوی الحلّی عدم الخلاف فی جواز دخول من غسّل المیّت المساجدَ والجلوسَ فیها وهو وإن استدلّ به علی أمر آخر، لکن نحن نأخذ بروایته، ونترک درایته کما أشار إلیـه الشیخ الاعظم .

حول التمسّک بآیة إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ...

واستدلّ علی حرمـة إدخال مطلق النجاسات فیها ـ ولو مع عدم التعدّی ـ قولــه تعالی: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ** .

وقد مرّ فی باب نجاسـة الکافر تقریب أنّ المراد بـالنجاسـة المعنـی المعهـود ، فلانعیده.

نعم، هاهنا مناقشـة اُخری فی دلالتها: وهی أنّ النهی قد تعلّق بـالفعـل الاختیـاری؛ أی دخول المشرکین المسجد، ومقتضی تفریع الحکم علی نجاستهم أنّ کـلّ نجـس لایدخلــه، فیعمّ الحکم سائر طوائف الکفّار، وأمّا إدخال النجس فیــه فـلا؛ لاحتمـال دخـالــة الفعـل الاختیاری من نجس العین فی الحکم، وهذا الاحتمال سیّال فـی جمیـع الاوامـر والنـواهی المتعلّقـة بالافعال الاختیاریـة، إلاّ أن تقوم القرینـة علی إلغاء الخصوصیـة.

لکنّها مدفوعـة: بأنّ النهی عن القرب متفرّع علی النجاسـة، فیدلّ علی أنّ نجاستهم تمام الموضوع لعدم الدخول، لا الاختیاری منـه، فدخالـة الاختیاریـة خلاف الظاهر. مع أنّ العرف یساعد علی إلغاء خصوصیـة الاختیار، سیّما فـی المقـام الـذی یؤکّـده مناسبـة الحکم والموضوع.

نعم، هنا أمر آخر: وهو أنّ حمل المصدر علی الذات لایصحّ إلاّ بادعاء وتأوّل، وهـو لایصحّ إلاّ فی مقام المبالغـة، سیّما مع المقارنـة لکلمـة إنّما المفیدة للحصر أو التأکید،

فكأنّـه قال: «لا حيثيـة للمشركين إلاّ حيثيـة القذارة» أو «المشركون بتمام حقيقـتهم عين القذارة».

وهذه الدعوى إنّما تحسن وتصير بليغـة إذا كـان المشـرک خبيثـاً فـی باطنـه، ونجساً فی ظاهره، ولا تكون لـه نقطـة طهارة ولو ادعـاء، وإنّمـا تفـرّع عـدم قـرب المسجد الحرام على هذه المرتبـة من النجاسـة الادعائيـة، وهی مختصّـة بالمشـرک، أو هو وسائر الكفّار، وأمّا سائر النجاسات فلا دليل على إلحاقها بهم ما لم يدعَ لها ما ادعى، فالحكم لم يتفرّع على النجِس ـ بالكسر ـ حتّى يتعدّى إلى سائر النجاسات، بل على ما بلغ مرتبـة يدعى لـه هذه الدعوى على سبيل المبالغـة.

ولعلّ ما ذكرناه هو مراد من قال بغلظـة نجاستهم ، فلا يرد عليـه مـا قيـل: «إنّ أغلظيـة نجاسـة الكافر من الكلب أو دم الحيض، غير معلومـة» .

وبالجملـة: إسراء الحكم من هذه الحقيقـة الادعائيـة ـ المبنيـة علـى مـا أشـرنا إليـه ـ إلى غيرها مشكل، بل ممنوع.

ولايتوهّم: أنّ أعيان النجاسات كلّها عين النجَس ـ بالفتح ـ وذلک أنّ شيئاً منهـا لـيس كذلک، بل لها ذوات وحقائق غير هذا المعنى المصدرى، أو الحاصل من المصدر. نعم يصدق عليها النجِس ـ بالكسر ـ بلا تأوّل، لكن لم يتفرّع عليه الحكم.

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً آخر: وهو أنّ قولـه: **فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذا**. لايبعد أن يكون كنايـة عن عدم دخولهم للحجّ وعمل المناسک؛ بقرينـة قولـه: **بَعْـدَ عَامِهِمْ هَذا** المتفاهم منـه عدم قربهم فی سائر الاعوام، ومع كـون المعهـود مـن شـدّ رحال المشركين فی كلّ سنـة إلى المسجد الحرام لعمل المناسک، لم يبقَ للايـة ظهور فی الكنايـة عن مطلق الدخول، بل لايبعد أن تكون كنايـة عـن الـدخول للعمـل، أو عمل المناسک المستلزم للدخول.

ففي «المجمع»: «والعام الذي أشار إليـه هو سنـة تسع الذي نادى فيـه علـيّ ـ عليـه السلام ـ بالبراءة، وقال: «لايحجّنّ بعد هذا العام مشرك».

وفي «البرهان» عن العيّاشي، عن حَريز، عن أبي عبداللّـه ـ عليـه السـلام ـ قـال: «إنّ رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ بعث أبا بكر ـ إلـى أن قـال ـ : وقـال ـ أي قـال عليّ ـ عليه السلام ـ : لايطوف بالبيت عريان ولا عريانـة ولا مشرك بعد هذا العام».

وعنـه، عن أبي بصير، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ قال: «خطب علـيّ ـ عليـه السلام ـ بالناس واخترط سيفـه، وقال: لا يطوفنّ بالبيت عريان، ولا يحجّنّ بـالبيـت مشرك...» إلى آخره.

وعن الصدوق بسنده عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ فـي حـديث قـال: «إنّمـا سمّي: الاكبر» أي الحجّ «لانّها كانت سنـة حجّ فيها المسلمون والمشركون، ولم يحـجّ المشركون بعد تلك السنـة».

وفي بعض الروايات: «فكان ما نادى بـه: أن لا يطوف بعد هذا العام عريـان، ولا يقرب المسجد الحرام بعد هذا العام مشرك».

ولايبعد أن يكون الظاهر من تلك الروايات: أنّ النهي عـن القـرب لاجـل الحـجّ والطواف وأعمال المناسک لا مطلقاً. لكن الظاهر تسالمهم على عـدم جـواز تمكـين الكفّار المسجد الحرام.

ثمّ إنّ إلحاق سائر المساجد بـه ـ بعد عدم إلغاء الخصوصيـة عرفاً؛ لما لـه مـن العظمـة والاحكام الخاصّـة ـ يحتاج إلى دليل. ودعوى عـدم القـول بـالفصـل غيـر مسموعـة، بل هو غير حجّـة ما لم يرجع إلى الإجماع على التلازم.

جواز إدخال النجاسات غير المتعدّية إلى المساجد

ولو سلّم عدم القول بالفصل بين تمكينهم سائر المساجد وتمكينهم المسجد الحرام،

لكن عدم القول بالفصل بين تمكينهم وإدخال النجاسة سائر المساجد لو نوقش في دلالة الاية بما تقدّم، أو عدم القول بالفصل بين حرمة إدخال النجاسات في المسجد الحرام، وبين إدخالها في سائر المساجد على فرض تسليم دلالتها بالنسبة إلى المسجد الحرام ـ بحيث يرجع إلى الإجماع على التلازم ـ أنّى لنا بإثباته؟!

فالقول بجواز إدخال النجاسات غير المتعدّية غير المستلزمة لهتك حرمة المسجد، لايخلو من قوّة؛ فإنّ عمدة الدليل على عدم الجواز دعوى الإجماع والشهرة ودلالة الاية، وقد تقدّم الكلام فيهما.

وأمّا قوله تعالى: **وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ**[1] فهو أجنبي عن إدخال النجاسة غير المتعدّية فيها. مع أنّ الخطاب لإبراهيم ـ عليه السلام ـ أو هو وإسماعيل ـ عليه السلام ـ كما في آية أُخرى.[2]

وأمّا ما عن النبيّ ـ صلى‌الله عليه و آله و سلم ـ : «جنّبوا مساجدكم النجاسة» ففي سنده ودلالته إشكال؛ إذ استنادهم إليه غير ثابت، واحتمال أن يكون المراد بالمساجد محالّ السجدة قريب.

هذا مضافاً إلى مادلّت على جواز اجتياز الجنب والحائض المساجد؛ بما لايمكن حملها على الجواز الحيثي، كصحيحة أبي حمزة قال: قال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ : «إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام أو مسجد الرسول، فاحتلم فأصابته جنابة، فليتيمّم، ولا يمرّ في المسجد إلاّ متيمّماً، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد، ولايجلس في شيء من المساجد».

وهي ـ كما ترى ـ ظاهرة في أنّ الذي احتلم يجوز له الاجتياز، وهو حكم

---

۱. الحج / ۲۶.

۲. البقرة / ۱۲۵.

فعلی لا حیثی.

وقریب منها روایتـه الأُخری إلاّ أنّ فیها: «وکذلک الحائض إذا أصـابها الحـیض تفعل ذلک، ولابأس أن یمرّا فی سائر المساجد، ولا یجلسان فیها» .

وهذه بملاحظـة ذیلها أوضح دلالـة. مضافاً إلی أنّـه قلّمـا یتفـق کـون الحـائض طاهرة. بل لعلّ نوع النساء لا یتجنّبن عن بعض النجاسات فی أیّام الحـیض، فتجـویز دخولها فی المساجد ملازم لتجویز دخول النجاسـة.

وتدلّ علیـه ما وردت فی المستحاضـة: من جواز دخولها فی المسـجد، وجـواز الطواف لها . والسیرة المستمرّة علی تمکین الصبیان، بل إدخالهم فـی المسـاجد. بـل ادعیت السیرة علی عدم منع أصحاب القروح والجروح ومن بـه دم قلیل عن الجمعـة والجماعات .

وهذه کلّها شاهدة علی عدم العموم فی الایـة، وعدم إمکان إلغـاء الخصوصیـة، وعدم صحّـة دعوی عدم القول بالفصل بین حرمـة تمکین الکفّار المسجد الحـرام أو مطلق المساجد، وبین إدخال سائر النجاسات غیر المتعدّیـة.

وممّا ذکر ظهر عدم حرمـة إدخال المتنجّس فیها مع عدم السرایـة.

حرمة إدخال النجاسات الساریة لاستلزامه تنجیس المساجد

وأمّا إدخال النجاسات الساریـة، فالظاهر أنّ حرمتـه لا بعنوان إدخالها فیها، بـل بعنوان تنجیس المساجد، وهو القدر المتیقّن من الإجماعـات. بـل حرمـة التنجـیس معروفـة لدی المتشرّعـة.

وهما العمدة فیها، وأمّا سائر ما استدلّ لها ـ کقولـه تعالی: **وَطَهِّرْ بَیْتِیَ لِلطَّائِفِینَ**.. إلی آخره، وروایـة الثُمالی التی لایبعد صحّتها، عن أبی‌جعفر ـ علیه السلام ـ وفیهـا: «إنّ اللّه أوحی إلی نبیّـه أن طهّر مسجدک، وأخرج من المسجد من یرقد باللیل، ومر

بسدّ أبواب من كان لـه فى مسجدک باب إلاّ باب علـىّ ـ علیـه السـلام ـ ومسـكن فاطمـة ـ علیهما السلام ـ ولا يمرّن فيـه جنب» ، وصحيحـة الحلبى الواردة فى زُقاق قذر بينـه وبين المسجد ، ورواية علىّ بن جعفر الـواردة فـى إصابـة بـول الدابّـة المسجد أو حائطـه ... إلى غير ذلک ـ فغير تامّ:

إذ الاية الشريفـة مع كونها مربوطـة بالاُمم السالفـة، لايبعد أن يكون المراد من «التطهير» فيها هو التنظيف العرفى والكنس، لا التطهير من النجاسـة؛ بمناسبـة قولـه: **لِلطَّائِفِينَ اَلْعَاكِفِينَ**... إلى آخره. مع أنّ التعدّى من المسجد الحرام يحتاج إلى دليل.[1]

***

قد استدلّ على نجاستهم[2] بقولـه تعالى: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**.

ويمكن تقريبـه بنحو لايرد عليـه بعض الإشكالات: وهو أنّ المستفاد من كلمـة الحصر وحمل المصدر؛ أنّ المشركين ليسوا إلاّ حقيقـة النجاسـة بالمعنـى المصـدرى، وهو مبنى على الادعاء والتأوّل، وهو لايناسب طهارتهم ونظافتهم ظاهراً التى هى بنظر العرف أوضح مقابل للنجاسـة وأظهره، فلايجوز الحمل على القـذارة الباطنيـة: مـن كفرهم أو جنابتهم؛ لبشاعـة أن يقال: «إنّ الكافر ليس إلاّ عين القذارة، لكنّـه طـاهر نظيف فى ظاهره، كسائر الاعيان الطاهرة».

بل لو منع من إفادة كلمـة «إنّما» الحصر، يكون حمل المصدر الدالّ على الاتحاد فى الوجود، موجباً لذلک أيضاً، كما لايخفى على العارف بأساليب الكلام.

نعم، لو قرن الكلام بدعوى اُخرى: هى دعوى أنّ المشـركين ليسـوا إلاّ بـواطنهم،

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۴: ۱۱۱ ـ ۱۱۹.

۲ . اهل الكتاب.

لكان لإنكار الدلالـة وجـه، لكنّها على فرض صحّتها خلاف الاصل.

والحمل على القذارة الصوريـة العرفيـة غير جائز؛ لعدم مطابقتـه للواقع إن اُريـد الحقيقـة، فلابدّ من ارتكاب تجوّز؛ وهو دعوى: أنّـه من هو نظيف بينهم كالعدم، وهى لاتصحّ إلاّ إذا كان النظيف بينهم نادراً يلحق بالعدم، وهو غير معلوم، بل معلوم العـدم. مع أنّ المجاز خلاف الاصل، ولا قرينـة عليـه.

وكذا إن اُريد نجاستهم عرضاً لابدّ من ارتكاب التجوّز، وهو أيضاً خلاف الاصـل لو فرض كثرة ابتلائهم بحدّ تصحّح الدعوى.

مضافاً إلى أنّ دعوى كونهم عين النجاسـة بالمعنى المصدرى أو حاصلـه، أيضـاً لاتتناسب فى النجاسـة العرضيـة إلاّ فى بعض الاحيان، كما لو تلـوّث جميـع البـدن تحقيقاً أو تقريباً، وإلاّ فمع الملاقاة ببعض البدن لايصـحّ دعـوى أنّــه عـين القـذارة، وتلوّث جميع أفراد المشركين أو أكثرهم ـ بنحو تصـحّ دعـوى أنّ جمـيعهم نجاسـة ونجَس بالفتح ـ معلوم العدم. مع أنّ المجاز خلاف الاصل.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ حمل الايـة على إرادة القذارة المعنويـة فقط، غيـر صـحيح لايناسب البلاغـة، وحملَها على القذارة العرفيـة حقيقـة، غير موافـق للواقـع، وعلـى التأوّل غير صحيح، ومع فرض الصحّـة مخالف للاصل، وكذا على القذارة العرضيـة.

فبقى احتمال أن يكون المراد بـه النجاسـة الجعليـة الاعتباريـة، فهو إمّا محمول على الإخبار عن الواقع، فلابدّ من مسبوقيتـه بجعل آخر، وهو بعيد.

أو على الإخبار فى مقام الإنشاء، فيصحّ دعوى أنّهم عين القذارة والنجاسـة بعـد كون جميع أبدانهم قذراً، سيّما إذا اُريد نجاستهم الباطنيـة أيضاً، فتكون دعـوى أنّهـم عين القذارة ـ بعد كونهم ظاهراً وباطناً ملوّثين بالكفر والخباثـة والجنابـة والقـذارة ـ فى غايـة البلاغـة، فإبقاء المصدر على ظاهره أبلغ فى إفادة المطلـوب مـن حملـه

على خلاف ظاهره مرادفاً للنجِس بالكسر.

وبما ذكرناه يندفع الإشكال: «بأنّه نمنع كون «النجَس» في زمان صدور الاية حقيقة في المعنى المصطلح، بل المتبادر منه هو المعنى اللغوى الذى هو أعمّ من الاصطلاحى» لما عرفت من أنّ الحمل على المعنى الحقيقى ـ أى القذارة العرفية ـ غير ممكن، كما تقدّم.

ولو قيل: إنّه يدور الامر بين حمل «النجَس» على المعنى الحقيقى، والتصرّف والتأويل فى «المشركين» أو العكس، ولا ترجيح.

يقال: إنّ الترجيح مع حمل «النجَس» على الجعلى الاعتبارى؛ لمساعدة العرف. مع أنّ مصحّح الادعاء فى المشركين غير محقّق؛ لما تقدّم.

هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه فى هذا المختصر: بأنْ ليس للشارع اصطلاح خاصّ فى النجاسة والقذارة مقابل العرف، بل وضع أحكاماً لبعض القذارات العرفية، وأخرج بعضها عنها، وألحق اُموراً بها، فالبول والغائط ونحوهما قذرة عرفاً وشرعاً، ووضع الشارع لها أحكاماً، وأخرج مثل النخامة والقيح ـ ونحوهما من القذارات العرفية ـ عنها حكماً بلسان نفى الموضوع فى بعضها، وألحق مثل الكافر والخمر والكلب بها بجعلها نجَساً؛ أى اعتبر القذارة لها.

ففى الحقيقة أخرج مصاديق من المفاهيم تعبّداً، وأدخل مصاديق فيه كذلك؛ من غير تصرّف فى المفهوم، فإن اُريد من الاصطلاح الشرعى ذلك فلا كلام، وإن اُريد أنّ مفهوم «القذارة» عند الشرع والعرف مختلفان، فهو ممنوع.

ولا إشكال فى أنّ الاحكام الشرعية كانت مترتبة على قذارات ـ كالاخبثين وغيرهما ـ فى عصر الشارع الاقدس، فقوله تعالى: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** محمول على النجاسة بمفهومها، لكن لا بمعنى الإخبار عن الواقع، فإنّه غير محقّق، ومع

فرض تحقّقه لایکون الإخبار به وظیفة الشارع، بل بمعنی جعل ما لیس بمصداق مصداقاً تعبّداً، وهو الاقرب بعد قیام القرینة العقلیة والعادیة، کما عرفت الکلام فیها مستقصی .

فتحصّل من ذلک: أنّ دلالة الایة الکریمة بالنسبة إلی المشرکین تامّة.

وأمّا بالنسبة إلی الذمّی:

فقد یقال بانسلاکه فیهم ؛ لقوله تعالی: **وَقَالَتِ الیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللّهِ**... إلی قوله: **سُبْحَانَهُ عَمَّا یُشْرِکُونَ**.[1]

وفیه: أنّ تلک الایة مسبوقة بأُخری؛ وهی: **اتَّخَذُوا أحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أرْبَاباً مِنْ دُونِ اللّهِ وَالْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَمَا اُمِرُوا إلاّ لِیَعْبُدُوا إلَهاً وَاحِداً لاَ إلَهَ إلاّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا یُشْرِکُونَ** .

والمراد باتخاذهم أرباباً لیس ما هو ظاهرها؛ لعدم قولهم باُلوهیتهم، ففی «مجمع البیان» عن الثعلبی، عن عدی بن حاتم فی حدیث قال: انتهیت إلیه ـ أی إلی رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ وهو یقرأ من سورة البراءة هذه الایة: **اتَّخَذُوا أحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ**... حتّی فرغ منها، فقلت له: لسنا نعبدهم، فقال: «ألیس یحرّمون ما أحلّ اللّه فتحرّمونه، ویحلّون ما حرّم اللّه فتستحلّونه؟» قال قلت: بلی، قال: «فتلک عبادتهم».[2]

وقریب منها فی روایاتنا ، فعلیه لایکون الشرک بمعناه الحقیقی.

إلاّ أن یقول النصاری: بأنّ المسیح اللّه، کما قال تعالی: **أأنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ**

---

۱ . التوبة / ۳۰ ـ ۳۱.

۲ . مجمع البیان؛ ۵: ۳۷.

اتَّخِذُونِی وَأُمِّی إِلَهَيْنِ.[1]

وقال تعالی فی الایة المتقدّمة: **وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ** ولم ينفه عدی بن حاتم، بل الظاهر نفی عبادتهم للاحبار والرهبان.

وقال تعالی: **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ**.[2]

قال فی «المجمع»: «القائلون بهذه المقالة جمهور النصاری: من الملكانية، واليعقوبية، والنسطورية؛ لانّهم يقولون بثلاثة أقانيم».

وفی «مجمع البحرين»: «قيل: هو ردّ علی النصاری لإثباتهم قدم الأُقنوم» انتهی.

وقال تعالی: **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِی إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللّهَ رَبِّی وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ**.[3]

حيث يظهر منها شركهم.ولعلّه لقولهم، بأنّ المسيح هو الربّ المتجسّد فی الناسوت؛ حتّی أنّ صاحب «المنجد» المسيحی قال: «المسيح: لقب الربّ، يسوع ابن اللّه المتجسّد» وقال: «المسيحی: المنسوب إلی المسيح الربّ» .

تعالی اللّه عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وفی «مجمع البيان»: «هذا مذهب اليعقوبية منهم؛ لانّهم قالوا: إنّ اللّه اتحد بالمسيح اتحاد الذات، فصار شيئاً واحداً، وصار الناسوت لاهوتاً، وذلک قولهم: إنّه الإله» .

وكيف كان: لايمكن لنا إثبات الشرک لجميع طوائفهم، ولاإثباته لليهود مطلقاً.

---

۱ . المائدة / ۱۱۶.

۲ . المائدة / ۷۳.

۳ . المائدة / ۷۲.

ولیس فی قول النصاری: **ثَالِثُ ثَلاثَةٍ** إشعار بأنّ الیهود قائلون: إنّه ثانی اثنین، ومجرّد القول: بأنّ عزیزاً ابن اللّه لایوجب الشرک وإن لزم منه الکفر. مع أنّ القائلین بذلک ـ علی ما قیل ـ طائفة منهم قد انقرضوا.

وأمّا المجوس:

فإن قالوا بإلهیة النور والظلمة، أو یزدان وأهْرمن، فهم مشرکون داخلون فی إطلاق الایة الکریمة. مع احتمال أن یکون المراد بالمشرکین فی الایة هو مشرکو العرب؛ أی الوثنیون.

کما أنّ الطبیعیین من الکفّار والمنتحلین للإسلام، خارجون عن الشرک، فالایة الشریفة غیر وافیة لإثبات تمام المدعی؛ أی نجاسة تمام صنوف الکفّار.

واستدلّ المحقّق لنجاستهم بقوله تعالی: **کَذَلِکَ یَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لاَیُؤْمِنُونَ**.

وهو مشکل مع اشتراکه بین العذاب واللعنة وغیرهما؛ وإن حکی عن الشیخ فی «التهذیب»: «أنّ **الرِّجْسَ** هو النجس بلا خلاف» .

وقال فی «المجمع»: «ظاهره أنّه لا خلاف بین علمائنا فی أنّه فی الایة بمعنی النجس» انتهی.

ولعلّ دعواه ناشئة من عدم الخلاف فی نجاستهم، وإلاّ فلم یفسّره المفسّرون به، کما یظهر من المحقّق ، ولم یحتمله فی «مجمع البیان» ولم ینقله من أحد ، مع أنّ بناءه علی نقل الاقوال.[1]

* * *

۱ . کتاب الطهارة؛ ۳: ۳۹۹ ـ ۴۰۵.

سورة التوبة

سورة التوبة

ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ[1]

فنقول: أمّا لو علم برضا صاحب المال[2] فلا إشكال فى جوازه[3] فى جميع الموارد.

كما لو علم عدم رضاه ولو بأخذه وردّه إليه فلا ينبغى أيضاً التأمّل فى حرمته، لإطلاق الادلّة، سواء كان عدم الرضا أو المنع بجهة عقلائى أم لا. ودعوى الانصراف وعدم الإطلاق قد عرفت ما فيهما.

وقد يقال بتعارض الرواية مع نحو قوله عون الضعيف صدقة، كموثقة السكونى عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام: «عونک الضعيف من أفضل الصدقات».

بدعوى أنّ أخذ المال من الغاصب والردّ إلى صاحبه من العون عليه.

ومع نحو قوله: «كلّ معروف صدقة»، كما فى صحيحة معاوية بن وهب. فإنّ ذلک معروف فيكون مستحباً كالصدقة.

بل مع نحو قوله: **ما عَلَى المُحسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**. فإنّ ما ذكر إحسان على صاحبه.

---

١. التوبة / ٩١.

٢. المال الذى عند الغاصب.

٣. التصرف.

فمع عدم رضاه أو منعه يمكن أن يقال بسقوطهما بالتعارض والرجوع إلى أصالة الحلّ، بل يمكن أن يقال بحكومتها عليها. نعم، لو كان المنع لغرض عقلائی فالظاهر عدم جوازه، لعدم صدق الإحسان و نحوه، أو مع صدقه يكون مشوباً بالإساءة فيقدّم جانب الحرمة.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ سنخ تلک الروايات الواردة فی المستحبّات لا إطلاق لها حتّى يزاحم المحرّمات ـ أنّ التصرّف فی مال الغير بلا إذنه أو مع منعه ظلم عليه لا إعانة وإحسان، ومنكر لا معروف، فيكون خارجاً عن مفادها موضوعاً. ولو سلّم فلا شبهة فی انصرافها عن مثل المورد، فلا وجه للتعارض بينها وبين ما تقدّم.

بل لقائل أن يقول: إنّ تنزيل العون والمعروف منزلة الصدقة يستشعر منه عدم جواز التصرّف بغيرإذن صاحبه، كما أنّ الصدقة لا تصحّ ولا تجوز بجهة محرّمة. فكما لا تجوز الصدقة بمال الغير أو بماله إذا تعلّق به حقّ الغيركذلک لايجوز العون والإحسان مع كون مورده التصرّف فی مال الغير بلا إذنه أو مع منعه.[1]

* * *

نعم، مع إحراز عدم طيب نفسه بالاصل كما فی بعض الصور يحكم بضمانه، ومع عدم جريانه فالحكم به تابع لمقدار دلالة دليل الاحتياط فی الاموال، فإن دلّ على لزومه فی الحكم الوضعی أيضاً يحكم بالضمان احتياطاً، وإن قلنا باختصاص دليله بالتكليف وعدم دليل على الوضعی كما لا يبعد فلا يحكم به، لكون الشبهة مصداقيّة لادلّته.

---

۱ . المكاسب المحرمة؛ ۲: ۳۸۶ ـ ۳۸۸.

ومع العلم بعدم كراهته ورضاه فعلاً لو أخذه بقصد الردّ إليه يكون محسناً ولا ضمان عليه.

نعم، هنا كلام وهو أنّ نفى السبيل عن المحسن هل يختص بمن كان محسناً فعلاً وفاعلاً، أو بمن كان محسناً فعلاً، أو بمن كان محسناً فاعلاً وإن لم يكن كذلك واقعاً؟

فمن أخذ ضالّة ليردّها إلى شخص بتخيّل أنّه صاحبها وكان غيره لم يضمن على الاخير دون غيره، ومن أخذها ليردها إلى شخص بتخيّل أنّه غير صاحبها وكان صاحبها فتلف قبل الرد لم يضمن على الثانى.

مقتضى الاشتقاق وإن كان الاختصاص بالثانى لكن مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع الاختصاص بالثالث.[1]

* * *

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ[2]

التشبث لبطلان بيع الوقف بالحقوق الثلاثة

وأمّا التشبّث فى بطلان بيع الوقف بالحقوق الثلاثة: وهى حقّ اللّه، وحقّ الواقف، وحقّ الموقوف عليه؛ أى البطون المتأخّرة، فيمكن تقريره:

تقريب البطلان لاجل حقّ اللّه

أمّا فى حقّ اللّه:

فتارة: بأنّ للّه تعالى فى الاعيان الموقوفة حقّ أن يعبد، نظير المشاعر والمساجد،

---

۱. المكاسب المحرمة؛ ۲: ۳۹۱ ـ ۳۹۲.

۲. التوبة / ۱۰۴.

فلو وقف شیئاً لصلاة طائفة من المسلمین لیکون المصلّی لهم، فکما أنّ لتلک الطائفة حقّ أن یعبدوا اللّه فیه، کذلک للّه تعالی حقّ أن یعبد فیه، فهو متعلّق لحقّ الناس، وحقّ اللّه، وکذا الحال فی المشاعر والمساجد.

فیقال فی التصدّق علی الذرّیة بنحو الاستمرار والبقاء: «إنّه نحو عبادة مستمرّة من الواقف، فللّه تعالی حقّ أن یعبد به مستمرّاً، والجزاء المستمرّ لاجل العبادة المستمرّة».

وأُخری: بأنّ الاخذ للصدقات هو اللّه تعالی، کما قال: **أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ**.

وقد ورد فی الروایات الشریفة عن رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم: «ما تقع صدقة المؤمن فی ید السائل حتّی تقع فی ید اللّه» ثمّ تلا الایة فالصدقة تکون للّه أوّلاً، ثمّ للمتصدّق علیه، فهو یتلقّی الصدقة من اللّه تعالی.

وثالثة: بما ورد فی بعض الروایات، کروایة الحکم قال: قلت لابی عبداللّه ـ علیه السلام: إنّ والدی تصدّق علیّ بدار، ثمّ بدا له أن یرجع فیها، وإنّ قضاتنا یقضون لی بها.

فقال: «نعم ما قضت به قضاتکم، وبئسما صنع والدک، إنّما الصدقة للّه ـ عزّوجلّ ـ فما جعل للّه ـ عزّوجلّ ـ فلا رجعة له فیه...».

بأن یقال: إنّ التعلیل بأن «ما جعل للّه فلا رجعة له» وإن کان لعدم الرجعة، لکن یستفاد منه أنّ للّه تعالی حقّاً فی الصدقات، فما کانت منها بوجودها الحدوثیّ صدقة لایجوز هدمها؛ بأن یرجع فیها المتصدّق، وأمّا تصرّفات المتصدّق علیه فلیست هدماً لها، وما کانت بوجودها المستمرّ صدقة، فلایجوز هدمها بالرجعة، ولابالبیع والنقل ونحوهما؛ فإنّها للّه تعالی، ولایجوز هدم ما جعل للّه.

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم تماميّـة شيء ممّا ذكر:

أمّا حديث حقّـه تعالى بأن يعبد؛ فلانّـه مضافاً إلى عدم الـدليل علـى أنّ ذلـك حـقّ حتّى فى المشاعر والمساجد، أنّ انتفاع طبقات الموقوف عليهم ليست عبادة للّه تعالى، ولابقاء الوقف عبادة من الواقف.

وأمّا حديث أخذه تعالى للصدقات، ووقوعها فى يده قبل وقوعها فى يد السائل؛ فلانّـه أمر تشريفىّ، لايستفاد منـه حكم فقهىّ.

مع أنّـه لو فرض وقوعها فى يده، أو التعبّد بوقوعها فيها، فلايوجب ذلک حدوث ملک أو حقّ لـه تعالى، بل هو ـ علـى الفـرض ـ واسطـة لإيصـال الصدقـة إلـى السائل.[1]

* * *

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ[2]

قد تصدّى بعض أعاظم العصر ـ رحمه اللّه ـ لتقريب الاستدلال، بها بما زعـم أنّـه يندفع به ما أُورد على الاستدلال بها، فقال مامحصّله: إنّ الاستدلال يتركّب من أمور:

الاوّل: أنّ كلمة «لعلّ» ـ مهما تستعمل ـ تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون مـن العلـل الغائيّة لما قبلها، سواء فى ذلک التكوينيّات والتشريعيّات، والافعال الاختياريّة وغيرها، فإذا كان مايتلوها من الافعال الاختياريّة التى تصلح لان يتعلّـق بهـا الإرادة الامريّـة، كان ـ لامحالة ـ بحكم ماقبلها فى الوجوب والاستحباب.

و بالجملة: لا إشكال فى استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علّته الغائيّة.

---

١. كتاب البيع؛ ٣: ١٥٧ ـ ١٥٩.

٢. التوبة / ١٢٢.

وفى الاية جُعل التحذّر علّة غائيّة للإنذار، ولمّا كان الإنذار واجباً كان التحذّر واجباً.

الثانى: أنّ المراد من الجموع التى فى الاية هى الجموع الاستغراقيّة، لا المجموعيّة؛ لوضوح أنّ المكلّف بالتفقّه هو كلّ فرد فرد من النافرين أو المتخلّفين على التفسيرين، فالمراد أن يتفقّه كلّ فرد منهم، ويُنذر كلّ واحد منهم، ويتحذّر كلّ واحد منهم.

الثالث: المراد من التحذّر هو التحذّر العمليّ، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله، والجرى على مايقتضيه من الحركة والسكون، وليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقى فى قوله: لِيُنذِرُوا هو وجوب الحذر مطلقاً، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل، غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً.

و بعد العلم بهذه الاُمور لا أظنّ أن يشكّ أحد فى دلالتها على حجّيّة الخبر الواحد. وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ماذكر من الإشكالات على التمسّك بها، انتهى. ثمّ تصدّى لبيان الإشكالات ودفعها.[1]

أقول: يرد عليه: أوّلاً: أنّ ما ادّعى ـ من أنّ مابعد كلمة «لعلّ» يكون علّة غائيّة لما قبلها فى جميع موارد استعمالاتها ـ ممنوع، كما يظهر من تتّبع موارد استعمالاتها، كما أنّ فى قوله تعالى: **فَلَعَلَّکَ باخِعٌ نَفسَکَ عَلى آثارِهِم إِنْ لَم يُومِنُوا بِهذا الحَديثِ أَسَفا**[2] لم يكن بُخوع نفسه الشريفة علّة غائيّة لعدم إيمانهم، ومعلوم أنّ الجملة الشرطيّة فى حكم التقدّم على جزائها. ولكن الخطب سهل بعد كون مانحن فيه من قبيل ما أفاده رحمه اللّه.

و ثانياً: أنّ دعوى كون التحذّر واجباً ـ لكونه غاية للإنذار الواجب ـ ممنوعة، فإنّ

---

۱. فوائد الاصول؛ ۳: ۱۸۵ ـ ۱۸۷.

۲. الكهف / ۶.

غاية مايقال في وجه وجوبه هو كونه غاية للنَّفْر المستفاد وجوبه من لولا التحضيضيّة الظاهرة في الوجوب.

و فيه: أنّ قوله تعالى ـ قبل ذلك: **وَماكانَ المومنونَ لِينفِروا كافّة** منع عن النفر العموميّ، أي لايسوغ لهم النفر جميعاً، وإبقاء رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ وحده، كما هو منقول في تفسيرها وبعد هذا المنع قال: **فَلولا نَفَرَ من كلِ فِرقةٍ منهم طائِفة**، فتكون الاية بصدد المنع عن النفر العموميّ، لا إيجاب نفر طائفة من المومنين.

فيصير محصّل مفادها ـ والعلم عند اللّه: أنّه لايسوغ للمومنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ فَلِمَ لايكون نَفْرهم بطريق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة أُخرى؟ فيتوجّه الحثّ المستفاد من كلمة «لولا» التحضيضيّة إلى لزوم التجزئة وعدم النَّفْر العموميّ، لا إلى نَفْر طائفة للتفقّه.

و ثالثاً: أنّ ما ادّعى ـ من أنّ المراد من الحذر هوالحذر العملي، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر ـ في محلّ المنع، بل الظاهر من الاية الشريفة أنّ المنذرين لينذروا قومهم بالموعظة، والايعاد بعذاب اللّه وشدّة باسه، حتّى يخافوا من عقابه وعذابه، فاذا خافوا يعملون بوظائفهم الشرعيّة، وليست الاية في مقام بيان وجوب التحذّر، حتّى يقال: إنّه تحذّر عمليّ، بل الظاهر أنّ المقصود حصول التحذّر القلبيّ والخوف والخشية للناس حتّى يقوموا بوظائفهم.

ولايلزم أن يكون المنذر عادلا، بل قد يكون تأثير كلام غيره كثر منه بمراتب؛ لحسن بيانه، وقوّة إفهامه، ونفوذ كلامه.

وبالجملة: بين مضمون الاية الشريفة والدلالة على حجّيّة الخبر الواحد، بون بعيدٌ.

و رابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، فليس للاية إطلاق من هذه الجهة، فإنّها ليست في مقام بيان وجوب التحذّر، بل فيها إهمال من هذه الحيثيّة. ومجرّد كون الجموع

استغراقيّة لايوجب رفع الإهمال، فـإنّ الإطـلاق مـن أحـوال الفـرد، وأيّ ربـط بـين استغراقيّة الجمع والإطلاق الفردی ؟!

و العجب منه ـ قدّس سرّه ـ حيث قال فی جواب هذا الإشكال بهذه العبارة: وأنت خبير بأنّه [بعد] ماعرفت من أنّ المراد من الجمع هو العامّ الاستغراقیّ، لايبقـى موقـع لهذا الإشكال، فإنّه أيّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الاية بالنسبة إلى حالتَیْ حصول العلم من قول المنذر وعدمه ؟! انتهى.

و هو كما ترى فی كمال السقوط، وليته بيّن الربط بين الجمع الاستغراقّی والإطلاق الفردیّ.

و خامساً: أنّ المستفادَ من بعض الروايات الواردة فی تفسـير الايـة تطبيقُهـا علـى النفر لاجل تحصيل العلم بإمامة بعض الائمّة ـ عليهم السلام ـ بعد وفاة بعـض مـنهم، واخبارهم قومهم بها، ومعلوم أنّ خبر الثقة لايعتمد عليه فی الأُصول الاعتقاديّـة، بـل لابدّ من العلم فيها، وهذا أيضاً يشهد بعدم إطلاقٍ لها كما مرّ.[1]

* * *

ومنها: آية النفر فی سورة التوبـة: **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِـنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَـيْهِمْ لَعَلَّهُـمْ يَحْذَرُونَ.**

والاستدلال بها للمطلوب يتوقّف على أُمور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

ومنها: كون التفقّه غاية له.

---

۱. انوار الهداية، ۱: ۳۰۶ ـ ۳۱۰.

ومنها: كون الإنذار من جنس ما يتفقّه فيه.

ومنها: انحصار التفقّه بالفرعيّات.

ومنها: كون المنذِر ـ بالكسر ـ كلّ واحد من النافرين.

ومنها: كون المنذَر ـ بالفتح ـ كلّ واحد من الطائفة الباقية.

ومنها: كون التحذّر عبارة عن العمل بقول المنذِر.

ومنها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، وخالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الاية بعد تسليم المقدّمات: «يجب على كلّ واحد من كلّ طائفة من كلّ فرقة، النفر لتحصيل الفروع العمليّة؛ ليبيّنها لكلّ واحد من الباقين، ليعمل المنذَر بقوله، حصل العلم منه أو لا، وخالف غيره أو لا».

وأنت خبير: بعدم سلامة [مجموع] المقدّمات لو سلّم بعضها، فلك أن تمنع كون التفقّه غاية للنفر؛ بأن يقال: إنّ قوله: **وَمَا كَانَ الْمُؤمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً** يحتمل أن يكون إخباراً فى مقام الإنشاء؛ أى ليس لهم النفر العمومىّ، كما ورد: «أنّ القوم كانوا ينفرون كافّة للجهاد، وبقى رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ وحده، فورد النهى عن النفر العمومىّ، والأمر بنفر طائفة للجهاد»، فحينئذٍ لا يكون التفقّه غاية للنفر إذا كان التفقّه لغير النافرين؛ أى الباقين.

لكنّ الإنصاف: أنّ ذلک خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أنّ المؤمنين ما كانوا بحسب اشتغالهم بأُمور المعاش ونظم الدنيا، لينفروا جميعاً؛ أى النفر العمومىّ ليس ميسوراً لهم، فلولا نفر من كلّ فرقة طائفةٌ منهم للتفقّه، ولا إشكال فى أنّ الظاهر منه ـ مع قطع النظر عن قول المفسّرين ـ هو كون التفقّه غاية له.

وأمّا كون الإنذار من سنخ ما يتفقّه فيه؛ أى بيان الأحكام بنحو الإنذار، فليست الاية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أنّ غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقّه فى الدين وفهم الأحكام الدينيّة.

وثانيهما: إنذار القوم وموعظتهم.

فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم وإيجاد الخوف من بأس اللّه فى قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمّن، فلا محيص لهم إلاّ العلم بأحكام اللّه مقدّمة للعمل بها.

وأمّا وجوب العمل بقول المنذِر بمجرّده فلا تدلّ الاية عليه.

ودعوى: أنّ الإنذار لابدّ وأن يكون من جنس ما يتفقّه فيه، وإلاّ فأيّة مناسبة للفقيه معه؟! ممنوعة؛ لانّ الإنذار مناسب للفقيه؛ لانّه يعلم حدوده، وكيفيّته، وشرائط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً فى القوم لا يكون لكلام غيره؛ لعلوّ مقامه، وعظم شأنه لديهم، وأمّا التفقّه فى الدين، فهو أعمّ من الأُصول والفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثانى، والاخبار الواردة فى تفسيرها تدلّ على تعميمه، فحينئذٍ لا يمكن أن يقال: بوجوب قبول قوله تعبّداً؛ لعدم جريانه فى الأُصول.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ إطلاقها على فرضه، يقتضى قبول قول الغير فى الأُصول والفروع، فيقيّد إطلاقها عقلاً فى الأُصول، وتبقى الفروع.

وأمّا كون المنذِر ـ بالكسر ـ كلّ واحد من الطائفة، فلا إشكال فى ظهور الاية فيه، لكنّ الظاهر منها أنّ كلّ واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، ومعه لا تدلّ الاية على وجوب القبول من كلّ واحد منهم؛ فإنّه بإنذار كلّ واحد منهم قومَهم ربّما يحصل لهم العلم.

وأمّا كون «التحذّر» بمعنى التحذّر العملىّ؛ أى قبول قول الغير والعمل به، فهو خلاف ظاهرها، بل «التحذّر» إمّا بمعنى الخوف، وإمّا بمعنى الاحتراز، وهو الترك عن خوف. والظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنذار المنذرين، وهو أمر غير اختيارىّ

لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر. نعم، يمكن تحصيله بمقدّمات اختياريّة، كالحبّ، والبغض، وأمثالهما.

هذا كلّه مع أنّه لا إطلاق للاية؛ ضرورة أنّها بصدد بيان كيفيّة النفر، وأنّه إذا لم يمكن للنّاس نفر عمومىّ، فَلِمَ لا تنفر طائفة منهم؛ فإنّه ميسور لهم؟!

وبالجملة: لا يجوز للناس سدّ باب التفقّه والتعلّم بعذر الاشتغال بأُمور الدنيا؛ فإنّ أمر الدين ـ كسائر أُمورهم ـ يمكن قيام طائفة به، فلابدّ من التفقّه والإنذار. وأمّا وجوب قبول السامع بمجرّد السماع، فلا إطلاق للاية يدلّ عليه، فضلاً عن إطلاقها لحال التعارض.

والإنصاف: أنّ الاية أجنبيّة عن حجّية قول المفتى، كما أنّها أجنبيّة عن حجّية قول المخبر، بل مفادها ـ والعلم عند اللّه: «أنّه يجب على طائفة من كلّ فرقة أن يتفقّهوا فى الدين، ويرجعوا إلى قومهم، وينذروهم بالمواعظ والإنذارات والبيانات الموجبة لحصول الخوف فى قلوبهم؛ لعلّهم يحذرون، ويحصل فى قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف فى قلوبهم تدور رحى الديانة، ويقوم الناس بأمرها قهراً؛ لسوقهم عقلُهم نحو القيام بالوظائف». هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة فى تفسيرها.

ومع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب:

لانّ منها: ما تدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عذر فى عدم معرفة الإمام الذى بعده؛ أمّا من فى البلد فلرفع حجّته، وأمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه.

ومنها: ما دلّت على أنّ تكليف الناس بعد الإمام الطلب، وأنّ النافرين فى عذر ما داموا فى الطلب، والمنتظرين فى عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم.

ومعلوم: أنّ قول النافرين بمجرّده، ليس بحجّة فى باب الإمامة.

ومنها: ما وردت فى علّة الحجّ، وفيها: مع ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الائمّة: إلى

كلّ صُقع وناحية.

ومنها: ما دلّت على أنّه تعالى (أمرهم أن ينفروا إلى رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ فيتعلّموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلّموهم) وهو معنى قوله: اختلاف أُمَّتي رحمة.

وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرّد السماع، فضلاً عن حال التعارض.[۱]

* * *

۱. الاجتهاد و التقليد: ۹۰ ـ ۹۵.

سورة يونس، هود، يوسف و النحل

سورة يونس

إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً[1]

أقول: الايات الناهيــة بعضها مربوط بالأُصول الاعتقاديّة، مثـل قولـه ـ تعـالى: **إنّ الظنّ لايُغنى من الحقّ شيئاً** و بعضها أعمّ، مثل قوله ـ تعالى ـ **ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٍ**[2] فإنّه فى سياق الايات الناهية عن الأُمــور الفرعيّــة، فلايخــتصّ بالأُصــول لــولا اختصاصه بالفروع.

والتحقيق فى الجواب عنه: مضافاً إلى عدم إبائه عن التخصيص، وإن كانــت الايــات الاولّيّة آبية عنه ـ أنّ الاستدلال به مستلزم لعدم جواز الاســتدلال بــه، ومــايلزم مــن وجوده العدم غير قابل للاستدلال به.

بيان ذلک: أنّ قوله: **لاتَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْم** قضيّة حقيقيّة، تشمل كلّ ما وجــد فى الخارج ويكون مصداقاً لغير العلم، مع أنّ دلالة نفسها على الــردع عــن غيــرالعلم ظنيّة لاقطعيّة، فيجب عدم جواز اتّباعها بحكم نفسها.

---

١ . يونس / ٣۶.

٢ . الاسراء / ٣۶.

و بالجملة: إذا لم يجز اتّباع غير العلم لم يجز اتباع ظاهر الاية؛ لكونه غير علمى، والفرض شمولها لنفسها لكونها قضيّة حقيقيّة.

فإن قلت: الاية الشريفة لاتشمل نفسها؛ لعين هذا المحذور الذى ذكرت. وبعبارة أُخرى: إنّ الاية مخصَّصة عقلاً، للزوم المحال لولا التخصيص.

قلت: كما يمكن رفع الاستحالة بما ذكر، يمكن رفعها بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر؛ أى ماقام الدليل على حجيته، فتُخصّص الاية بالظنون التى هى غير حجّة، ولاترجيح، بل الترجيح لذلک، فإنّ الغرض من إلقاء الاية الشريفة هو الردع عن اتّباع غير العلم، ولايمكن رادعيّة الاية إلاّ أن تكون مفروضة الحجّيّة عندالمتخاطبين، ولا وجه لحجّيّتها إلاّ كونها ظاهرةً فى مفادها، وموردًا لبناء العقلاء على العمل بها لاجل الظهور، فالاية لاتشمل ما كان من قبيلها من الظنون الخاصّة.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الاية لاتصلح للرادعيّة عن مثل الخبرالواحد.

هذا، وقد تصدّى بعض أعاظم العصر ـ على مافى تقريرات بحثه ـ للجواب عنها بما حاصله:

أنّ نسبة الادلّة الدالة على حجّيّة الخبرالواحد إلى الايات نسبة الحكومة، لا التخصيص لكى يقال: إنّها ابية عنه، فإنّ تلک الادلّة تقتضى إلغاءَ احتمال الخلاف، وجعلَ الخبر محرزاً للواقع؛ لكون حاله حال العلم فى عالم التشريع. هذا فى غيرالسيرة العقلائيّة القائمة على العمل بالخبرالواحد.

و أمّا السيرة فيمكن أن يقال: إنّ نسبتها إليها هى الورود، بل التخصّص، لانّ عمل العقلاء بخبرالثقة ليس من العمل بالظّن؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال المخالفة للواقع، فالعمل به خارج بالتخصّص عن العمل بالظّن، فلاتصلح الايات الناهية عن العمل به لان تكون رادعة عنها؛ فإنّه ـ مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الايات ـ يلزم

منه الدور المحال؛ لانّ الردع عن السيرة بها يتوقّف على أن لاتكون السيرة مخصّصة لعمومها، وعدم التخصّص يتوفف على الرادعيّة.

و إن منعت عن ذلک فلا أقلّ من کون السيرة حاكمة على الايات، والمحكوم لايصلح أن يكون رادعاً للحاكم[1] انتهى.

أقول: أمّا قضية إباء الايات عن التخصيص فقد عرفت أنّ قوله تعالى: **ولاتَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْم** الذى هو عامّ قابل للتخصيص، وما ليس بقابل له هو الايات المربوطة بالأُصول الاعتقاديّة، فراجع.

و أمّا حديث الحكومة فلا أصل له؛ فإنّ الاخبار على كثرتها لم يكن لسانها لسان الحكومة، مع أنّ الحكومة متقوّمة بلسان الدليل.

إن قلت: قوله: العُمَرِيُّ ثقة، فما أدّى إليک عنّى فعنّى يودّى، وما قال لک عنّى فعنّى يقول، فاسمع له وأَطِعهُ، فإنّه الثقة المأمون له نحو حكومة على الايات، فإنّ لازمه إلقاء احتمال الخلاف.

قلت: كلاّ، فإنّ لسان الحكومة غير ذلک؛ لانّ غاية مفاد الرواية هو وجوب اتّباع العُمرىّ لوثاقته، وأمّا أنّ ما أخبر به هو المعلوم، حتّى خرج عن اتباع غير العلم، فلا.

و بالجملة: الحكومة والتخصيص مشتركان فى النتيجة، ومفترقان فى اللسان، ولسان الادلّة ليس على نحو الحكومة.

و أمّا قضيّة ورود السيرة العقلائيّة عليها، أو التخصّص، فهى ممنوعة، فإنّ كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم ممنوع؛ ضرورة وضوح عدم حصول العلم من الخبر الواحد.

ولو سُلّم غفلتهم عن احتمال الخلاف، لم يوجب ذلک تحقّق الورود أو التخصّص،

---

۱. فوائد الاصول؛ ۳: ۱۶۰ و مابعدها.

فإنّ موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لا عند المخاطب.

والفرق بينهما: أنّ الورود يكون مع إعمال التعبّد، والتخصّص لايكون كذلک وما نحن فيه لا يكون الخروج واقعياً، بل عند المخاطب.[۱]

❊ ❊ ❊

سورة هود

أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ[۲]

فهيئة الأمر تستعمل: تارةً فى البعث ليحقّ ذهن السامع عليه ويفهم منها ذلک، فينبعث إلى المطلوب فيكون حقيقة.

وأُخرى تستعمل فيه، لكن ليتجاوز ذهنه منه إلى المعنى المراد جدّاً بعلاقة ونصب قرينة.

ففى‌قوله ـ تعالى: **أَمْ يَقُولُونَ افتراهُ قلْ فَاتوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ** استعملت هيئة الأمر فى البعث، لكن لا لغرض البعث، بل للانتقال منه إلى‌خطائهم فى التقوّل على رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ أو لتعجيزهم عن الإتيان.[۳]

❊ ❊ ❊

وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِياءَ

---

۱. انوار الهداية؛ ۱: ۲۷۵ ـ ۲۷۹.

۲. هود / ۱۳.

۳. مناهج الوصول؛ ۱: ۲۴۵ ـ ۲۴۶.

ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ[1]

الاستدلال بآية الركون على اعتبار العدالة

نعم، لو كان الدليل عليه آية الركون فعلى فرض تماميّته لازمه اعتبار العدالة موضوعيّاً؛ فإنّ جعل الولاية للظالم ركون إليه، والركون إليه محرّم، فإذا كان محرّماً فهو قبيح، ولا يعقل صدور القبيح من الحكيم جلّ وعلا.

فالاب الفاسق كالاجنبيّ، كان وثيقاً أو لا، كان تصرّفه موافقاً للصلاح أو لا.

فما قيل: من أنّ العدالة على فرض اعتبارها، لا تكون كعدالة المفتي والقاضي موضوعيّاً، غير ظاهر بحسب مقتضى الادلّة.

إنّما الشأن في دلالة الايتين؛ فإنّ غاية تقريب آية الركون هو ما أشرنا إليه: من أنّ الركون إلى الظالم ذو مفسدة ملزمة، وقبح عقليّ مستكشف منها، وارتكاب القبيح محال عليه تعالى شأنه، فيجعل هذا كبرى لصغرى «هي أنّ جعل الولاية للظالم ركون إليه» فينتج: «أنّ جعلها له محال عليه تعالى».

وفيه: أنّ ذلك قياس فعل الباري المتعال بأفعال المكلّفين، مع أنّه مع الفارق جدّاً؛ فإنّ أفعاله تعالى موافقة لصلاح النظام الكلّي التكوينيّ، لا النظام التشريعيّ المحدود، كما أنّ جعله التشريعيّ لابدّ وأن يوافق صلاح نظام التشريع العامّ، وهما ممّا لا تحيط به العقول المحدودة.

ولهذا ترى أنّه تعالى نهى عن التعاون **عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوانِ** ومع ذلك فجميع أسباب الإثم والعدوان موجودة بإرادته وفعله، ولا شبهة في وجوب حفظ نفس المؤمن علينا، وهو تعالى قادر على حفظها ولم يحفظها، بل وكّل ملك الموت بإماتتها.

---

۱. هود / ۱۱۳.

فما قيل: من أنّ النهى عن الركون إلى الظالم لازمه العقلىّ عدم ركون الامر إليه، أو قيل: بأنّ قوله تعالى: **لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ**[1] لازمه عدم ركون القائل، غير صحيح، وقياس لفعله بفعلنا، وهو باطل.

هذا مع إمكان دعوى ظهور الاية الكريمة فى الركون إلى ولاة الجور؛ فإنّ قوله تعالى: **فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّه مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَتُنْصَرُونَ**[2] سياقه يشهد بأنّ الركون إليه أمر عظيم، ومن الكبائر، وذو مفسدة عظيمة؛ حيث أوعد عليه بالنار، وعدم الاولياء والناصر لهم.

وهذا يناسب الركون إليهم؛ حيث ورد فيهم وفى إعانتهم ما ورد فى الاخبار لا الركون والميل إلى فاسق، كان سبب فسقه عدم ردّ السلام الواجب، أو إصراره عليه؛ فإنّ نفس ارتكاب كثير منَ المحرّمات لم يرد فيها نحو ما فى الاية.

ويشهد له: عدم احتمال المفسّرين هذا المعنى الاعمّ.

وفى «المجمع»: روى عنهم: أنّ الركون المودّة والنصيحة والطاعة ومعلوم أنّ ذلک فى ولاة الجور والظلمة.

وفى رواية الحسين بن زيد فى مناهى النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: أنّه تمسّک بالاية فى خلال ما قال فى حقّ من تولّى خصومة ظالم، أو أعان عليها، ومن مدح سلطاناً جائراً، ومن ولّى جائراً على جور.

وفى رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا ـ عليه السلام ـ فى عدّ الكبائر: «ومعونة الظالمين، والركون إليهم».

وفى رواية الاعمش فى عدّها: «وترک معاونة المظلومين، والركون إلى

---

۱. الصف / ۲.

۲. هود / ۱۱۳.

الظالمين».

مضافاً إلى أنّ الظالم ـ عرفاً ـ هو الذى ظلم غيره، والفاسق ليس ظالماً عرفاً.[١]

***

سورة يوسف

ما هذا بَشَراً إنْ هذا إلاّ مَلَكٌ كَرِيمٌ[٢]

والحقّ الحقيق بالتصديق هو ما اختاره بعض أجلّة العصر ـ رحمه اللّه ـ فىوقايته وتبعه غيره: أنّ اللفظَ فى مطلق المجاز ـ مرسلاً كان أو استعارة أو مجازاً فى الحذف، مفرداً كان أو مركّباً ـ وكذا فى الكناية، مستعملٌ فيما وضع له لا غير، لكن يكون جدّه على خلاف استعماله، وإنّما يكون تطبيق المعنى الموضوع له على ما أراده جداً بادّعاء كونه مصداقَه كما فى الكلّيات وعينَه كما فى الاعلام الشخصيّة.

فقوله: **ما هذا بَشَراً إنْ هذا إلاّ مَلَكٌ كَرِيم** استعمل «المَلَک» فى الماهيّة المعهودة من الروحانيّين، وإنّما حملها عليه بادّعاء كونه من مصاديقها، فالادّعاء على مذهب السكاكى وقع قبل الإطلاق، فأُطلقَ اللفظ على المصداق الادّعائى، دون هذا؛ فإنّ الادّعاء بناءً عليه وقع بعد الاستعمال وحين إجراء الطبيعة الموضوع لها اللفظ على المصداق الادّعائى، وفى قوله: «رأيت حاتماً» أُريد بـ «حاتم» هو الشخص المعروف وادُّعى أنّ فلاناً هو هو، فالادّعاء لتصحيح إجراء المعنى على المعنى، فحسن الكلام

---

١. كتاب البيع؛ ٢: ٥٩٩ ـ ٦٠٢.

٢. يوسف / ٣١.

فى باب المجازات إنّما هو بتبادل المعانى والتلاعب بها، لابعارية الالفاظ وتبادلها، والشاهد على صحّة هذا المذهب هو الطبع السليم والذوق المستقيم.[۱]

＊＊＊

وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيها وَ الْعِيرَ الَّتِى أَقْبَلْنا فِيها وَ إِنَّا لَصادِقُونَ[۲]

مصحِّح الادعاء فى الحقائق الادّعائيَة مختلف باختلاف المقامات، حتّى أنّ قوله تعالى: **اسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتى كُنّا فيها** يكون من قبيل الحقيقة الادّعائيّة؛ بدعوى أنّ القرية ـ أيضاً ـ مطّلعة[على] القضية؛ لغاية اشتهارها وكمال ظهورها، كقول الفرزدق:

هذا الذى تعرف البطحاءُ وَطْأَتَهُ والبيتُ يعرفُهُ والحِلُّ والحَرَمُ[۳]

＊＊＊

سورة النحل

وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللّه إِذا عاهَدْتُمْ وَ لاتَنْقُضُوا الأَيْمانَ بَعْدَ تَوْكِيدِها وَ قَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ ما تَفْعَلُونَ[۴]

ففى قوله تعالى: **وَلاتَنْقُضُوا الايْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا** إنّما نسب النقض إليها، لاباعتبار كونها من الكيفيّات المسموعة القائمة بنفس المُتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً

---

۱. مناهج الوصول؛ ۱: ۱۰۴ ـ ۱۰۶.

۲. يوسف / ۸۲.

۳. بدايع الدرر: ۷۵ ـ ۷۶.

۴. النحل / ۹۱.

مستمراً مُبرماً، ولا باعتبار الجرى العملىّ على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى مُتعلّقاتها، فكأنَّ اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مُبرم مشدود أحد جانبيه على عنق الحالف، والاخر على مُتعلّقه، فبهذه الملاحظة نسب إليها النقض، كما أنَّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة.[۱]

* * *

إِنَّما يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لايُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللّهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْكاذِبُونَ[۲]

فالاولى صرف الكلام إلى مفادها مع قطع النظر عن الروايات.

قال تعالى: **إِنَّما يَفْتَرِى الكَذِب الّذينَ لايُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللّهِ وَ اُولِئکَ هُمُ الكاذِبُونَ.**

يمكن تقريبها للمدّعى بأن يقال: إنّها وإن وردت بعد قوله تعالى: **وَ إِذا بَدّلْنا آيةً مَكانَ آيةٍ وَ اللّهُ أعْلَمُ بما يُنزّلُ قالوا إِنّما أنتَ مفترٍ بلْ أكثرهُمْ لا يَعْلَمُون**[۳] وبعد قوله: **وَلَقدْ نَعْلَمُ أنّهُم يَقُولُونَ إِنّما يعلّمه بشر**[۴] لكنّه بصدد بيان كبرى كلّية، وهى أنّ اختلاق الكذب مقصورة على **الّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بآياتِ اللّهِ** من غير اختصاص بالكذب على اللّه تعالى. ويوكّد التعميم قوله: **واُولِئکَ هُمُ الْكاذِبُونَ**، لظهوره فى أنّ الكاذب مقصور على غير المومن، وأنّ غير المومنين بآيات اللّه هم الكاذبون منحصراً.

فيظهر منه أنّ الكذب مطلقاً من خواصّ غير المومن.

---

۱. الاستصحاب: ۲۳.

۲. النحل / ۱۰۵.

۳. النحل / ۱۰۱.

۴. النحل / ۱۰۳.

ولمّا كان فى مقام تعظيم الكذب وتكبيره، ولو بدعوى أنّ الكاذبين غير المومنين، يفهم منه أنّه عظيمة كبيرة، وإلاّ لما صحّت الدعوى.

وهنا احتمال آخر فيها، وهو أنّها بصدد ردّ القائلين وإنشاء ذمّهم، لا الإخبار بأمر واقعى حتّى يحتاج فى تصحيحها إلى التأوّل والدعوى، نظير ما نسب إلى زينب الكبرى ـ عليها السلام ـ فى جواب عبيد اللّه ـ لعنه اللّه ـ حيث قال: الحمد للّه... قالت: «إنّما يفتضح الفاجر، وهو غيرنا». فإنّه ظاهر فى إنشاء الذمّ، لا الإخبار عن واقعة. ونظير قولك فى ردّ من قال لك: أنت بخيل «إنّ البخيل من يأكل مال الناس» فإنّ ذلك ردّ قوله بإنشاء ذمّ بالجملة الخبرية، لا الإخبار بأنّ آكل مال الناس بخيل.

فيكون المقصود من قوله: **إِنَّما يَفْتَرِى الكذب الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ** ردّ قولهم بإنشاء ذمّ لهم.

وهنا احتمال ثالث، وهو أنّ الاية بصدد ردّهم بجملة إخبارية، وهى أنّ الذين يقولون بأنّك مفتر، ويقولون يعلّمه بشر، هم يفترون الكذب فى انتساب الافتراء إليك، وإنّهم الكاذبون.

ولا يبعد أن يكون الاحتمال الثانى أقرب إلى الذوق فى المقام.

ثمّ إنّه لو سلّم رجحان الاحتمال الاوّل ـ ولو بضميمة الروايتين المتقدّمتين ـ يكون فى دلالتها على حرمة الكذب مجال مناقشة، لإمكان أن يكون المراد بدعوى قصر الكذب على غير المومن ونفى اتّصاف المومنين به، هو أنّ الكذب لمّا كان صفة خبيثة دنيّة يناسب أراذل الناس، والمومن شريف كامل لا يناسب صدوره منه، فسلب الصفة عنه ليس لكونه معصية كبيرة، بل لكونه صفة رديّة قبيحة قذرة لاتناسب مقام المومن. وعليه لاتدلّ على كونه محرّماً، نظير قوله: «المومن لا يخلف الوعد»، وأنّه لفى شغل عن اللهو، والمومنون عن اللغو معرضون. إلى غير ذلك.

وما ذكرناه من الاحتمال، جارٍ فی جمیع الروایات التی تكون بهذا المضمون، وقد مرّت جملة منها، ولعلّ فی بعضها شهادة علی ما ذكرناه، فراجع. مع أنّ فی كلّ منها نحو مناقشة یظهر بالتأمّل فیها.[1]

* * *

إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمانِ[2]

الاول: كما یباح بالإكراه نفس الولایة المحرّمة یباح به ما یلزمها من المحرّمات الأُخر، سواء كانت لازمة لمنصبها ممّا لا تنفک عنه أو یقع الإكراه بخصوصها. وهذا علی الإجمال ممّا لا إشكال فیه.

إنّما الإشكال فی أنّ الادلّة الدالّة علی الجواز كحدیث الرفع وغیره هل لها إطلاق بالنسبة إلی جمیع المحرّمات، سواء كانت حقّ اللّه محضاً أم من حقوق الناس أیضاً، دماً كان أو عرضاً أو مالاً.

أو تختصّ بخصوص حقّ اللّه ولا تشمل حقّ الناس ولو كان قلیلاً وكان الإیعاد علی كثیر.

أو یفصّل بین العظائم والمهمّات وغیرها، سواء كانت من حقّ اللّه ـ تعالی ـ أو حقّ الناس.

أو یفصّل بین المهمّات وغیرها فی حقّ اللّه مع الاختصاص بخصوصه.

أو یفصّل بین ما إذا كان الضرر الذی أوعد به المكره أعظم ممّا أكرهه علیه فیرتفع وبین غیره؟

---

١. المكاسب المحرمة؛ ٢: ١٠١ ـ ١٠٣.

٢. النحل / ١٠٦.

قد يقال باختصاص الادلّة بحقّ اللّه محضاً وعدم شمولها لحقّ الناس.

ويتشبّث له تارةً بأنّ المستفاد من أدلّة الإكراه أنّ تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفعه بالإضرار بالغير ولو كان الإضرار أدون.

وأُخرى بأنّ حديث الرفع مسوق للامتنان على جنس الأُمّة، ولا حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيص الإضرار ببعض آخر، فإذا توقّف دفع الضرر على نفسه بالإضرار بالغير لم يجز.

وثالثةً بأنّ دليل الإكراه لو عمّ للإكراه على الإضرار بالغير، لعمّ نفى الاضطرار له أيضاً، فإنّ سياقهما واحد، ولا وجه للافتراق بينهما، والتالى باطل، لقبح تشريع الإضرار بالغير لدفع ضرر نفسه، ولهذا لم يجوّز أحد هتك أعراض الناس ونهب أموالهم إذا توقّف عليه صون عرضه وماله، مع أنّه يجوز ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات لذلك.

ورابعةً بقوله: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة» بتقريب أنّ المستفاد منه أنّه كلّ ما شرّعت التقيّة لحفظه إذا بلغته فلا تقيّة، ومن المعلوم أنّ التقيّة كما شرّعت لحقن الدماء شرّعت لحفظ الاعراض والاموال أيضاً، ومقتضاه أنّه إذا بلغت هتك الاعراض ونهب الاموال فليس تقيّة.

استفادة الإطلاق من آية الإكراه والروايات

ويرد على الاوّل والثانى بل على الجميع أنّ الاختصاص بغير ما تعلّق به حقّ الناس مخالف لمورد نزول قوله ـ تعالى: **إلاّ مَنْ أُكره وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان** فإنّه بحسب قول المفسّرين وبعض الروايات المعتمدة نزل فى قضيّة عمّار، حيث أُكره على البراءة من النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وسبّه وشتمه، ففى مجمع البيان: «أعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه» ثمّ قال: «وجاء عمّار إلى رسول اللّه

ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ وهو یبکی فقال ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم: «ما وراءک؟» فقال: شرّ یا رسول اللّه، ما ترکت حتّی قلت منک وذکرت آلهتهم بخیر، فجعل رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ یمسح عینیه ویقول: «إن عادوا لک فعد لهم بما قلت»، فنزلت الایة، عن ابن عبّاس وقتادة، انتهی.

وتدلّ علیه روایة مسعدة الاتیة، وشأن نزول الایة لا یوجب تقیید إطلاقها أو تخصیص عمومها، فقوله: **إلاّ مَنْ اُکره وقلبه مطمئنّ بالإیمان** مطلق شامل لمطلق الإکراه، ولا وجه لاختصاصه بخصوص الإیعاد علی القتل وإن کان شأن نزوله خاصّاً، کما أنّ الحال کذلک فی سائر الایات.

فلا ینبغی الإشکال فی إطلاقه، سیّما مع کون العنایة بهذه الفقرة، أی الاستثناء، کما دلّت علیه الروایة الاتیة وکلمات المفسّرین. بل الاختصاص بحقّ اللّه مخالف لظاهر الایة، سواء کان قوله: **مَنْ کَفَرَباللّه مِنْ بَعْدِ إیمانه إلاّ مَنْ اُکره** مربوطاً بما سبق من الایات، وهو قوله ـ تعالی: **وَ إذا بَدّلنا آیةً مَکانَ آیَةٍ وَ اللّهُ أَعْلَمُ بما یُنَزّل قالُوا إنّما أنْتَ مُفتر** إلی أن قال: **وَلَقَدْ نَعْلَم أَنّهُمْ یَقُولُونَ إنّما یعلّمه بشر**، إلی أن قال: **إنّما یَفْتَری الکذب الّذین لا یُؤمنون بآیاتِ اللّهِ وَ اُولئک هُمُ الکاذِبُون ﴿ مَن کفر باللّه...**﴾[1] ویکون محصّل المعنی: من قال: إنّک مفتر وکاذب، هو مفتر وکاذب وکافر، إلاّ من اُکره.

والظاهر منه أنّ کلّ مکره لیس علیه بأس ولا یکون مورد ذم اللّه ـ تعالی ـ فی الافتراء علی رسول اللّه وتکذیبه، وهو واضح.

أو کان أوّل الکلام، ویکون محصّل المعنی: أنّ من کفر باللّه بعد إیمانه بالارتداد وإیجاد أسبابه من القول والفعل، فعلیه غضب من اللّه وعذاب عظیم إلاّ من أکره

---

١. النحل / ١٠١ ـ ١٠۶.

بإيجادها.

وعلى هذا الاحتمال لابدّ من أن يراد بالكفر في قوله: **مَنْ كَفَرَ** خصوص أسبابه، أي من أوجد أسبابه، أو الاعمّ منها حتّى يصحّ الاستثناء، فإنّ الإكراه على الكفر الباطني والاعتقادي غير ممكن، وعلى فرضه غير معفوّ، كما أنّ في الاية تقييداً بقوله: **وَقَلْبه مطمئنٌ بالإيمان**. فالمراد بالإكراه الإكراه على الاسباب، ومقتضى إطلاقه جواز كلّ ما يوجب الكفر من تكذيب النبي ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وسبّه وشتمه والعياذ باللّه مع كونه مكرهاً كما تدلّ عليه الروايات.

وتدلّ على إطلاقها أيضاً رواية عمرو بن مروان ـ و لا يبعد أن تكون معتمدة ـ عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ رفع عن أُمّتي أربع خصال: خطأُها، ونسيانها، وما أُكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك قول اللّه عزّوجلّ **رَبَّنا لا تُواخِذْنا** إلى أن قال: «وقوله: **إلاّ مَنْ أُكره و قلبه مطمئنّ بالإيمان**». وعن العياشي عنه ـ عليه السلام ـ نحوها.

حيث تدلّ على أنّه تعالى رفع عن الأُمّة ما أُكرهوا عليه مطلقاً بمقتضى الاية الكريمة.

ويمكن تقريب دلالة الاية أيضاً على رفع مطلق ما أُكرهوا عليه بأنّ الإكراه إذا صار موجباً لرفع الحرمة عن هتك عرض النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وتكذيبه في نبوّته وكتابه، وهو من أعظم المحرّمات، وموجباً لرفع هدر دمه الذي من الوضعيّات من جهة، صار موجباً لرفع حرمة هتك سائر الاعراض، فضلاً عن الاموال التي هي دون الاعراض، ولرفع سائر الوضعيات أيضاً.

وتدلّ على عدم الاختصاص أيضاً رواية مسعد بن صدقة ـ المعتمدة بل لايبعد أن تكون موثّقة ـ قال: قيل لابي عبد اللّه ـ عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً ـ عليه

السلام ـ قال على منبر الكوفة: «ستدعون إلى سبّى، فسبّونى، ثمّ تدعون إلى البراءة منّى فلا تبرّأوا منّى»؟ فقال: «ما أكثر ما يكذب الناس على علىّ ـ عليه السلام ـ ». ثمّ قال: «إنّما قال: ستدعون إلى سبّى فسبونى ثم تدعون إلى البراءة منّى وإنّى لعلى دين محمّد ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ ولم يقل: ولا تبرأوا منّى». فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: «واللّه ما ذلک عليه، وماله إلاّ مامضى عليه عمّار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكّة وقلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل اللّه عزّ وجلّ فيه: **إلاّ مَنْ اُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان** فقال له النبىّ ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم: ياعمّار، إن عادوا فعد فقد أنزل اللّه عذرک وأمرک أن تعود إن عادوا».[1]

ومعلوم أنّ الظاهر منها أنّ الاية لا تختصّ بقضيّة عمّار أو قضيّة نحو قضيّته. هذا.

مع أنّ إطلاق قوله: «ستدعون إلى سبّى فسبّونى»، وكذا إطلاق الإجازة بالبراءة يقتضى جوازهما بمجرّد الدعوة ممّن يخاف سوطه أو سيفه من غير اختصاص بالإيعاد على القتل، وكلامه هذا ليس ظاهراً فى كونه على وجه الإخبار بالغيب، بل الظاهر قيام القرائن عليه، لانّ له ـ عليه السلام ـ كان أعداء علم من عداوتهم ذلک عادةً، فلا معنى للحمل على موضوع خاصّ علمه ـ عليه السلام ـ من طريق الغيب ولا حجّة على رفع اليد عن إطلاق الدليل بمحض ذاک الاحتمال.

و تدلّ عليه أيضاً صحيحة بكر بن محمّد، عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ التقيّة تُرس المومن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له». فقلت له: جعلت فداک قول اللّه ـ تبارک وتعالى: **إِلاّ من اُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان**؟ قال: «وهل التقيّة إلاّ هذا».[2]

ورواية الجعفريات عن علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ قال: «قلت: يا رسول

---

۱ . الوسائل؛ كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، الباب ۲۹ من ابواب الأمر و النهى، الحديث ۲.

۲ . الوسائل؛ كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، الباب ۲۹ من ابواب الأمر و النهى، الحديث ۶.

اللّه، الرجل يوخذ يريدون عذابه، قال: يتقّى عذابه بما يرضيهم باللسان ويكرهه بالقلب، قال ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: هو قول اللّه ـ تبارک وتعالى: **إِلاّ من أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان**».

ورواية عبد اللّه بن عجلان عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاک قد ظهر بالكوفة، ويوشک أن ندعى إلى البراءة من علىّ ـ عليه السلام ـ فكيف نصنع؟ قال: «فابرأوا منه». قلت: أيّهما أحبّ إليک؟ قال: «أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، أخذ بمكّة فقالوا له: ابرأ من رسول اللّه، فبرى منه، فأنزل اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عذره **إِلاّ من أُكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان**» إلى غير ذلک.

فتحصّل ممّا ذكر عدم الاختصاص بحقّ اللّه ـ تعالى ـ محضاً، وكذا بالإيعاد بالقتل، وبقضيّة عمّار أو نحوها.

وإن شئت قلت: مقتضى إطلاق حديث الرفع وإطلاقات التقيّة وعموماتها عدم الاختصاص. وإنّما نشأت دعوى الاختصاص من مجرّد استبعاد، أو وجوه ظنّية، ومع فرض شمولها بما تقدّم لبعض الاعراض المهمّة التى من حقوق الناس يرفع هذا الاستبعاد وتدفع تلک الوجوه.

مضافاً إلى أنّ دعوى كون حديث الرفع منّة أو شرّع ذلک لدفع الضرر، فلا وجه لشموله ما هو خلاف المنّة أو موجب للضرر مدفوعة بأنّ ما ذكر من قبيل نكتة التشريع لا علّة الحكم، نظير جعل العدّة لنكتة عدم تداخل المياه، وفى مثله يتّبع إطلاق الدليل. ودعوى الانصراف ممنوعة، سيّما بعد كون الاية فى مورد حقّ الغير.

التمسّک بأدلة التقيّة

وأمّا التشبّث بقوله: «إنّما جعلت التقيّة...» بالتقريب المتقدّم ففى غير مورده، بل هو من الادلّة على التعميم، يظهر وجهه بعد نقل الروايات المشتملة عليه:

ففى صحيحة محمّد بن مسلم عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ قال: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة».[۱]

وفى موثقة أبى حمزة الثمالى عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة».[۲]

وفى مرسلة الصدوق فى الهداية قال: قال الصادق ـ عليه السلام: «لو قلت: إنّ تارک التقيّة کتارک الصلاة لکنت صادقاً، والتقيّة فى کلّ شىء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة».[۳]

... وأنت خبير بأنّ الظاهر منها أنّ عدم التقيّة منحصر بالدم والحصر فى محلّه. لانّ المراد من قوله: «إنّما جعلت التقيّة...» أنّ التقيّة شرّعت فى أوّل تشريعها لحقن الدم، لانّ أوّل تشريعها ونکتته ومورده قضيّة عمّار بن ياسر کما تقدّم وکان موردها حقن الدم، فقوله ذلک إشارة ظاهراً إلى تلک القضيّة وإشارة إلى نکتة عدم التقيّةفى الدم، فتکون الروايات دالّة على عموم التقيّة فيما عدا بلوغ الدم.

ولا وجه لرفع اليد عن هذا الظاهر بتخيّل أنّ الحصر غير صحيح، لانّ التقيّة مشروعة فى الاعراض والاموال أيضاً. وذلک لما عرفت من أنّ الحصر باعتبار مبدأ التشريع وصرف بيان نکتة عدم التقيّة مع بلوغ الدم، وليس المراد منه حصر مورد التقيّة بالدم حتّى يأتى فيه ما ذکر، فلا مجال للإشکال فى العموم، سيّما مع قوله فى المرسلة: «التقيّة فى کلّ شىء حتّى يبلغ الدم...».

وبما ذکرناه يحفظ ظهور «إنّما» فى الحصر وظهور الاية والروايات المتقدّمة. بل

---

۱. الوسائل؛ ۱۱: ۴۸۳، کتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنکر، الباب ۳۱ من ابواب الأمر و النهى، الحديث ۱.

۲. نفس المصدر و الباب، الحديث ۲.

۳. الجوامع الفقهية: ۴۷، کتاب الهداية، باب التقية.

مع احتمال ما ذكر لايصحّ رفع اليد عن الإطلاقات والاخبار المتقدّمة، بل لازمه وقوع المعارضة بين هذه الروايات، وظاهر الكتاب والروايات المتقدّمة بعد عدم التفكيک بين الاعراض والاموال، تأمّل.

نعم، يأتى كلام فى عموم هذه الروايات وإطلاقها من جهة أُخرى فانتظر.

وأمّا ما قيل من أنّ تلک الروايات أجنبيّة عن الباب، لانّ المراد بها أنّ التقيّة لحفظ الدم فإذا لم يحقن الدم على أىّ حال فلا مورد للتقيّة.

ففيه ما لا يخفى من ارتكاب خلاف الظاهر. فإنّ من المعلوم أنّ الروايات الثلاث متوافقة المضمون، فتكون الموثّقة المصرّحة بفاعل «بلغ» كاشفة عن فاعله فى الروايتين، وتذكير الضمير باعتبار الاتّقاء. ولا شبهة فى أنّ الظاهر من قوله: «إذا بلغت التقيّة الدم» أنّ التقيّة إذا صارت موجبة لإراقته وهى منتهية إليه، لا أنّ الدم إذا يهرق وتكون التقيّة لغواً لا أثر لها، فإنّ حقّ العبارة لإفادة ذلک أن يقول: فإذا لم يحقن الدم فلاتقيّة.

مضافاً إلى أنّ الحمل على ما ذكر حمل على أمر واضح لعلّ ذكره لا يخلو من ركاكة.[١]

* * *

ثمّ إنّ النسبة بين الاضطرار والإكراه فى حديث الرفع ـ بحسب المفهوم ـ التباين؛ فإنّ الإكراه الذى هو صفة للمكره بالكسر، فعل منه، والاضطرار صفة للمضطرّ، وهو منفعل به، ولا ربط بينهما مفهوماً، كما لا ينطبقان على مورد واحد، سواء حصل

---

١. المكاسب المحرمة؛ ٢: ٢٠٨ ـ ٢١٧.

الاضطرار من إكراه مكره، أو حصل بحسب حوائجه.

وإن أُريد به الملزميّة التى هى صفة المكره بالفتح، فهى مباينة للاضطرار مفهوماً، وبينهما عموم من وجه مورداً، فالاضطرار قد يحصل بواسطة الإكراه، فيكون الشخص ملزماً ومكرهاً وملجأً ومضطرّاً، كما لو أوعده بأمر خطير حرجىّ.

وقد يحصل بحسب حوائجه لا من فعل الغير.

وقد يتحقّق الإكراه بلا اضطرار، كما لو أوعده بنهب مال معتدّ به، لايكون نهبه موجباً للحرج.

فلو قلنا بأنّ المرفوع فى حديث الرفع هو الفعل الصادر عن إلزام الغير، يكون البطلان فى المعاملات مستنداً إليه، لا إلى الاضطرار الحاصل منه؛ لتقدّمه ذاتاً عليه.

والاضطرار الحاصل من حوائجه لايوجب بطلانها؛ لانصراف دليل الاضطرار عنه، إذ يلزم منه التضييق والتحريج عليه، مع أنّ الرفع للتوسعة امتناناً، فبطلان المعاملات لايستند إلى الاضطرار مطلقاً إلاّ فى بعض الموارد النادرة على ما سيأتى.

لكن الاضطرار موجب لرفع التكليف، كما أنّ الإكراه موجب له وإن لم يصل إلى حدّ الاضطرار والإلجاء، كما هو ظاهر دليل الرفع، وآية **إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ** فإنّ الإكراه ـ بحسب شأن نزولها على ما فى التفاسير والاخبار[1] ـ كان على سبّ النبىّ ـ صلى‌الله عليه و آله و سلم ـ فى قضيّة عمّار بن ياسر.

والحمل على الاضطرار الحاصل من الإكراه، خلاف ظاهر الاية والروايات؛ حيث علّق الحكم فيها على عنوان «الإكراه» وجعل الإكراه فى الروايات قبال الاضطرار.

---

۱ . تفسير العياشى؛ ۲: ۲۷۲ ؛ وسائل الشيعة؛ ۱۶: ۲۳۰، كتاب الأمر و النهى، الباب ۲۹، الحديث ۱۳ ؛ البرهان فى تفسير القرآن؛ ۲: ۳۸۶ ؛ نورالثقلين؛ ۳: ۸۸ ـ ۹۰.

فما قيل من أنّ الإكراه بمراتبه يختصّ بالوضعيّات، التزام بما هو خلاف الظواهر بلا جهة ملزمة، كما أنّ الاختصاص بالإكراه الموجب للاضطرار، خلاف الظاهر.

نعم، يمكن دعوى اختلاف المحرّمات في جواز ارتكابها بالإكراه، بل في صدقه أيضاً عرفاً، فربّما يصدق الإلزام على فعل صغيرة دون كبيرة، وعلى كبيرة دون موبقة، كما قد يقال، وفيه تأمّل.

وقد قلنا في «رسالة التقيّة»: إنّ أدلّة التقيّة والحرج والضرر، منصرفة عن بعض المحرّمات التي في غاية الاهمّية بحسب الشرع والعقل وارتكاز المتشرّعة، كالإكراه على إبطال حجج الإسلام بالمغالطات، وكهدم الكعبة المعظّمة ومحو آثارها؛ بحيث يبطل هذا المشعر ويمحو أثره.[1]

* * *

---

١ . كتاب البيع؛ ٢: ٩١ ـ ٩٣.

سورة الاسراء الى الزلزلة

سورة الاسراء

وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً[1]

منها: قوله ـ تعالى: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً.**

وتقريب الاستدلال بها على وجه يدفع الإشكالات عنها أن يُقال: إنّه لا إشكال فى أنّ المتفاهَم العُرفى من الاية الشريفة ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ أنّ بعث الرسل يكون طريقاً إلى إيصال التكاليف [إلى] العباد، لا أنّ له جهة موضوعيّة ـ خصوصاً مع انتخاب لفظ الرسول المناسب للرسالة والتبليغ ـ فلو فرضنا أنّه ـ تعالى ـ بعث رسولاً، لكنّه لم يُبلِّغ الأحكام إلى العباد فى شطر من الزمان لجهة من الجهات ومصلحة من المصالح، لايمكن أن يقال: إنّه ـ تعالى ـ يُعذِّبهم لانّه بعث الرسول؛ ضرورة أنّ المتفاهم من الاية أنّ البعث لاجل التبليغ و إتمام الحجّة يكون غاية لعدم التعذيب، وهذا واضح.

وكذا لو فرضنا أنّه بلّغ بعض الأحكام دون بعض، كان التعذيب بالنسبة إلى ما لا يبلّغه مخالفاً للوعد فى الاية الشريفة، وكذا لو فُرض أنّه بلّغ إلى أهل بلد خاصّ دون سائر البلدان، وانقطع بالنسبة إليها لاجل حوادث، أو بلّغ جميع الأحكام إلى جميع

---

١. الاسراء / ١٥.

البلدان فی عصره، ثمّ عرض الاشتباه، وانقطع وصول التبليغ على ما هو عليه بالنسبة إلى سائر الاعصار، فإنّ فی جميع تلک الصور يُفهم عُرفاً من الاية الشريفة: أنّ الغاية ـ التی هی إيصال الأحكام إلى العباد و إتمام الحجّة عليهم ـ لم، تحصل، فكما أنّ مجرّد وجود الرسول بين الأُمّة قبل تبليغه الأحكام لايصحّح العقاب، كذلک التبليغ الغير الواصل إلى العباد فی حكم عدم التبليغ فی ذلک عند العقل والعرف.

فإذا اشتبه حكم موضوع، وعمل العبد ما تقتضی وظيفته من التفتيش والفحص، ولم يصل إلى حكم المولى، ولم يكن له علم إجمالیّ أو تفصيلیّ بالإلزام، يكون مشمولاً لقوله تعالى: **ما كُنّا مُعَذِّبينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**؛[1] لما عرفت من أنّ البعث ليس له جهة موضوعيّة، بل هو لاجل إيصال الحكم إلى العباد جُعل غاية للوعد بحسب الفهم العرفی.

فما أفاده بعض أعاظم العصر ـ قدّس سرّه ـ من أنّ مفاد الاية أجنبیّ عن‌البراءة؛ فإنّ مفادها الإخبار بنفی التعذيب قبل إتمام الحجّة؛ فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنّه مشتبه ليس فی محلّه؛ لانّ المشتبه الذی لم يصل حكمه من اللّه ـ تعالى ـ إلى العباد بعد الفحص مشمول للاية: إمّا بما ذكرنا من أنّ البعث كناية عن إيصال الحكم، أو بالغاء الخصوصيّة بنظر العرف بمناسبة الحكم و الموضوع.

ثمّ اعلم أنّ التعبير بقوله: **ما كنّا مُعَذّبينَ**.. ـ دون قوله: ما عَذّبنا ـ ممّا يشير إلى معنىً آخر بحسب المتفاهم العرفی: وهو أنّ التعذيب قبل البيان منافٍ لمقام الربوبيّة، وأنّه ـ تعالى ـ أجلّ من أن يعذِّب قبل تبليغ الحكم إلى العباد و إتمام الحجّة عليهم، فكأنّه ـ تعالى ـ قال: ما كُنّا مرتكبين لهذا الأمر الذی ينافی مقامنا الارفع وجنابنا الامنع.

---

١. الاسراء / ١٥.

ومن هذا التركيب والبيان: إمّا أن يفهم عرفاً أنّ التعذيب قبل البيان منافٍ لمقام عدله، ويكون أمراً قبيحاً مستنكراً منه ـ تعالى ـ كما لا يبعد، وإمّا أن يفهم أنّه منافٍ لمقام رحمته ولطفه بالعباد.

فعلى الاوّل: يفهم منه عدم الاستحقاق أيضاً؛ فإنّه مع الاستحقاق لايكون التعذيب منكَراً منافياً لعدله ـ تعالى ـ وحينئذٍ يكون الاستدلال بها للبراءة ممّا لا إشكال فيه.

وعلى الثانى: لايفهم منه إلاّ رفعُ فعليّة العقاب، وهو لاينافى الاستحقاق.

فأُورد على الاستدلال بها:

تارةً: بأنّها مربوطة بنفى تعذيب الامم السالفة قبل بعث الرسل فهى أجنبيّة عمّا نحن فيه.

وأُخرى: بأنّ الاستدلال بها لما نحن فيه متقوّم بكونها فى مقام نفى الاستحقاق، لانفى الفعليّة: لانّ النزاع فى البراءة إنّما هو فى استحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه وعدمه، لافى فعليّة لعقاب.

هذا، ويرد على الإشكال الاوّل:

أوّلاً: بمنع كونها مربوطة بالامم السالفة، بل الظاهر من الايات المتقدّمة عليها أنّه عند الحساب يقال للإنسان الذى أُلزم طائره فى عُنُقه: **اقْرَأ كِتابَكَ كَفى بِنَفسِكَ اليوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**[1] وترى أن الجزاء على ميزان العدل، من غير أن تزر وازرةٌ وزر أُخرى، ومن غير أن يكون التعذيب بلا تماميّة التبليغ وإرسال الرسول وإيصال التكليف، فلا دلالة فيها على كونها راجعة إلى الامم. ولا دلالة لقوله: مما كُنّا بصيغة الماضى على ذلك، فإنّ النظر إلى يوم الحساب، ويعتبر المضىّ بالنسبة إليه، ولذا قال: **وَكُلَّ إِنْسانٍ**

---

١. الاسراء / ١٤.

أَلزَمْناهُ طائِرَهُ[۱] مع أنّ زمان صدور الاية لم يكن كذلك إلاّ بتأويل.

وثانياً: لو سُلّم بأنّ موردها نفى تعذيب الامم السالفة، لكن يُفهم منها ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع، وكيفيّة التعبير ـ أنّ التعذيب قبل البيان منافٍ لمقامه الشامخ، وهو منّة ثابتة وسُنّة جارية إلى نفخ الصُّور، فهل ترى أنّه ـ تعالى ـ رفع العقوبة الدنيويّة ـ من مثل تسليط الوزغة فى أيّام معدودة محدودة ـ منّة على عباده، ثمّ أخبر بأنّ ذلك أى هذه التعذيبات اليسيرة مُنافية لمقام رحمته وإفضاله، ثمّ عذّب العباد قبل البيان بالنار التى تطّلع على الافئدة وبأنواع العقوبات العجيبة الخالدة الأُخروية؟!

وبالجملة: يفهم من الاية ـ ولو بإلقاء الخصوصيّة ومُونة مناسبة الحكم والموضوع ـ أنّ التعذيب قبل البيان لم يقع، ولا يقع أبداً.

وعلى الإشكال الثانى:

أنّ توقُّف الاستدلال بها على ما ذكر ـ وكون النزاع فى البراءة إنّما هو فى استحقاق العقوبة لافعليّتها ـ غير مُسلَّم، فإنّ نزاع الأُصوليّ والاخباريّ إنّما هو فى لزوم الاحتياط فى الشبهات وعدمه، وبعد ثبوت الموَمِّن من قِبَل اللّه لانرى بأساً فى ارتكابها، فشُرْب التتن المشتبه حرمته إذا كان ارتكابه ممّا لاعقاب فيه ـ ولو بمُؤمِّن شرعىّ وترخيص إلهىّ ـ ليس فى ارتكابه محذور عند العقل.

وبالجملة: رفع العقوبة الفعليّة وحصول المُؤمِّن من عذاب اللّه يكفى القائل بالبراءة فى تجويز ارتكاب الشبهات وإن لم يثبت بها الإباحة، ولذا ترى يستدلّون بحديث الرفع وأمثاله للبراءة ولو مع تسليم كون مفاده رفع المواخذة.

وبما ذكرنا من تقريب الاستدلال يظهر: أنّه لا وقع لما زعمه الاخباريّون من

---

۱. الإسراء / ۱۳.

دلالتها على نفى الملازمة بين حكم العقل والشرع بل لا وقْعَ لكثيرٍ مما ذُكر فى المقام إشكالاً ودفعاً، تدبّر.

كما يظهر ـ ممّا قرّبنا [به] وجه الدلالة ـ أنّها أظهر الايات التى استُدلّ بها فى المقام.

نعم لايزيد دلالة الاية هذه ـ كما أفاد الشيخ الاعظم ـ على حكم العقل، فلو دلّ دليل على لزوم التوقّف أو الاحتياط يكون وارداً عليها، كما لايخفى.[1]

***

فان قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً من أدله البرائة و اوضحنا مفاده و هو كما ترى جعل بعث الرسول غايه لرفع التعذيب و قد عرفت ان المراد ولو بعونه مناسبه الحكم و الموضوع من بعثه هو تبليغ احكامه و ايصال شريعته على النحو الدائر بين العقلاء فيدل على انه لو بلغ الرسول و اتم الحجة لوقع التعذيب على فرض المخالفة هذا مفاد الآية والمفروض ان الرسول قد بلغ و اتم البيان بالكتاب و السنة فلا يجوز الصفح عنهما و مثله قوله تعالى **لايكلّف اللّه نفساً الا ما اتيها**[2] بناءً على دلالتها.[3]

***

وَ لا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً[4]

قد ذكرنا فيما سلف: أنّ نحو قوله ـ عليه السلام: «لاتباع، ولاتوهب» على فرض

---

۱. انوار الهداية؛ ۲: ۲۱ ـ ۲۶.

۲. الطلاق / ۷.

۳ . التهذيب؛ ۲: ۴۳۶، الناشر: النشر الاسلامى.

۴ . الاسراء / ۲۶.

کونه نهیاً مالکیّاً، ینصرف عن مورد فساد الوقف وضیاعه.

ثمّ علی فرض الإطلاق وعدم الانصراف، یقدّم دلیل حرمة التضییع فی مورد الاجتماع، إن کان المستند نحو قوله تعالی: **وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِیراً* إنّ الْمُبَذِّرِینَ کَانُوا إخْوَانَ الشَّیَاطِینِ** لعدم صلاحیّة معارضة الخبر للکتاب الکریم، مع أنّ لسانه آبٍ عن التخصیص، کما لایخفی.

وکیف کان: یکون دلیل حرمة التضییع محکّماً؛ إمّا لعدم إطلاق لدلیل حرمة بیع الوقف، أو لانصرافه، أو لرجحان معارضه، أو لعدم صلاحیته للمعارضة، وبه یندفع استصحاب المنع.[1]

***

وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیِّه سُلْطاناً[2]

حقّ القصاص الذی ورد فیه أنّ لکلٍّ من الاولیاء مطالبته، ولو عفا بعض ثبت للاخرین، مع أداء سهم الدیة إلی ورثة المقتول فی بعض الصور، وإلی بعض الورثة فی اخر.

وفیه: أنّ ثبوت حقّ القصاص لاولیاء المیّت، لیس بالإرث، وهو واضح.

والظاهر ثبوته لکلٍّ منهم مستقلاً، وظاهر الایة الکریمة: **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّه سُلْطَاناً** جعل السلطنة للولی، ولازمه تکثّرها بتکثّره، فلکلّ سلطنة مستقلّة، ولکلّ مطالبة الدیة فیما جازت فیه مطالبة الدیة، ولکلّ مطالبة

---

۱. کتاب البیع؛ ۳: ۲۰۰.

۲. الاسراء / ۳۳.

القصاص، ومع اختلافهم يقتصّ طالب القصاص، مع أداء سهم غيره من الديـة.[١]

* * *

أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ[٢]

مسألة

فى الخلل فى الوقت

كيفيّة شرطيّة الوقت وحكم الصلاة الواقعة خارج الوقت

ولابدّ من تقديم مقدّمـة: وهى أنّ دخول الوقت يحتمل أن يكون شرطاً لوجـوب الصلاة، فيكون وجوبها مشروطاً بمجيء الوقت كسائر الوجوبات المشروطـة، ويحتمل أن تكون الصلاة الواجبـة معلّقـة على دخول الوقـت، فتكـون مـن قبيـل الواجبـات المعلّقـة، فيكون الوجوب فعليّاً متعلّقاً بأمر استقباليّ هى الصلاة فى الوقت، ويحتمل أن يكون الوجوب مطلقاً والوقت شرطاً للمأمور بـه، كالطهارة والستر للصلاة.

فعلى الاوّلين: لو وقعت الصلاة خارج الوقت بطلت بحسب القواعد؛ عمـداً كـان أو سهواً ونسياناً ونحوهما، ولايمكن تصحيحها بحديث الرفع، كالتصحيح بـه بالنسبـة إلى شروطها كالطهارة والقبلـة، على ما مرّ الكلام فيـه، فإنّ الصـلاة قبـل الوقـت ليسـت مأموراً بها، فلا مجرى لحديث الرفع فيها قبل الوقت، ولا لقاعدة الإجزاء.

وعلى الثالث: يكون حالـه كحال سائر الشروط والاجزاء التى قلنا بجريان الحديث فيها، وصيرورة الواجب الصلاة ما عدا الجزء أو الشرط المنسيّين.

---

١. كتاب البيع؛ ٥: ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

٢. الاسراء / ٧٨.

هذا بحسب الاحتمال.

ولا إشكال بحسب الإثبات فى عدم كون الوقت من قبيل شروط الواجب، وظاهر الاية الكريمة **أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**... إلى آخره أحد الاحتمالين الاوّلين، والارجح منهما هو الاوّل، فإنّ الاظهر أن يكون قوله: **لِدُلُوكِ الشَّمْسِ** متعلّقاً بالطلب، فيكون الحاصل: تجب الصلاة عند دلوكها، فيكون الوجوب مشروطاً؛ لا بالصلاة حتّى يكون الوجوب معلّقاً، وأمّا كونها بصدد بيان الشرطيّة، لا الحكم التكليفى، فخلاف الظاهر بعد كون الأمر متعلّقاً بالصلاة أو متعلّقاتها.

هذا بالنسبة إلى أوّل الزوال، وأمّا منه إلى آخر الوقت فسيأتى الكلام فيه.[1]

* * *

ففى مثل قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ**، يكون أمر بصلاتين إلى غسق اللّيل لاغير.[2]

* * *

الفرع الرابع

حكم تبيّن الخلاف بعد انتصاف الليل فى العشاءين

لو صلّى العشاءين، فتبيّن بعد انتصاف الليل كونهما أو إحداهما فى دُبُر القبلة، فهل عليه الإتيان، أو لا شىء عليه؟ مبنى الثانى هو خروج الوقت، وليس ما بعده

---

۱. كتاب الخلل فى الصلاة: ۱۵۷ ـ ۱۵۸.

۲. الاجتهاد و التقليد: ۱۳۶ ـ ۱۳۷.

وقتاً؛ لا اختياراً ولا اضطراراً.

والمسألـة محلّ إشكال فی الفرض، بل وفيما تبيّن بعد سقوط الشفق، أو بعد ثلث الليل أو ربعـه؛ وإن كان بعض الاحتمالات غير معتنًى بـه.

تحديد وقت العشاء بالنسبة للمختار

وقد اختلفت الاخبار والاقوال فی المسألـة، وهی وإن لم تكن محطّ البحث، لكن لا بأس بالتعرّض الإجمالی لها.

فنقول: إنّ فی قولـه تعـالی: **أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** احتمالات وأقوالاً بحسب آراء اللغويـين:

فمن قائل: إنّ الدلوک زوال الشمس وميلها، والظاهر أنّ الاغلب على ذلک.

وقيل: الدلوک من الزوال إلى الغروب.

وقيل: هو الغروب، وقيل فی وجـه كلٍّ أمر اعتباریّ لايرجع إلى محصّل.

وقيل: غسق الليل: هو أوّل بدئـه.

وقيل: سواد الليل وظلمتـه.

وقيل: انتصافـه.

وقيل: وقت غيبوبـة الشفق.

والظاهر أنّ الايـة الكريمـة متعرّضـة لبيان أوقات الصلوات الخمس، فالقول بـأنّ الدلوک هو الغروب، كالقول بأنّ الغسق بدء الليل، غير وجيـه.

والظاهر أنّ المراد من الدلوک زوال الشمس، كما عليـه الاكثر، والغسـق انتصـاف الليل إذا كان المراد شدّة ظلمتـه؛ بناء على أنّها فی الانتصاف، أو غيبوبـة الشـفق؛ إذ بها يصير الليل مظلماً؛ لذهاب شعاع الشمس عن الأُفُق، وسيأتی الكـلام فـی تـرجيح أحد الاحتمالين، وأمّا احتمال كونـه سواد آخر الليل فبعيد عن الصواب.

والظاهر من الایة الکریمة أنّ الغسق منتهی الوقت، وهو إمّا سواد اللیل وظلمته، وهو یحصل بذهاب الشفق بل قُبَیله، أو شدّة الظلام، وهی إمّا بعد الشفق أو انتصافه، والحمل علی آخر اللیل خلاف الظاهر.

مضافاً إلی أنّه یمکن الاستئناس لذلک من اختلاف تعبیر الایة الکریمة فی بیان الصلوات الاربع مع بیان صلاة الفجر، فقوله تعالی: **أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ** راجع إلی الاربع، وقوله: **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** راجع إلی صلاته.

ومن المحتمل قریباً أنّ النکتة فی اختلاف التعبیر: اتّصال وقت تلک الصلوات الاربع، فالقطعة المتّصلة من الزوال إلی انتصاف اللیل أو ذهاب الشفق وقت لها، فقال: أقم الصلاة من الدلوک إلی الغسق، ثمّ لمّا کانت القطعة المذکورة منفصلة عن القطعة التی تجب فیها صلاة الفجر أفردها بالذکر بقوله: وقرآن الفجر، وهذا وجه عدم التعبیر بقول: أقم الصلاة من دلوک الشمس إلی الفجر، أو إلی قرآن الفجر، وهذا شاهد علی أنّ بین الاربع والفجر فصلاً دون تلک الاربع.

وبما ذکرنا یمکن الاستظهار من الایة: أنّ المراد من الغَسَق نصف اللیل؛ بأن یقال: إنّه لو کان المراد منه سقوط الشفق، لزم عدم تعرّضها لوقت العشاء تامّاً؛ إذ لم یقل أحد: بأنّ وقتها إلی سقوط الشَّفَق، مضافاً إلی ما دلّ من الاخبار المستفیضة علی أنّ الوقت إلی نصف اللیل، فلاینبغی الإشکال فی أنّ الغَسَق نصف اللیل.

ثمّ إنّه بناء علی ظهور الایة فی أنّ منتهی الوقت انتصاف اللیل، لاتکون الروایات الدالّة علی بقاء الوقت للمعذور ـ کالحائض التی طهرت آخر اللیل، والناسی والنائم المستیقظ آخره ـ مخالفة له إلاّ بالإطلاق والتقیید، فیجب الاخذ بالمقیّدات لو لم یکن محذور آخر، بل لاتکون روایة عبید بن زرارة، عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام: «ولا صلاة اللیل حتّی یطلع الفجر»، مخالفة للایة بالتباین؛ إذ لا دلالة لها

على أنّه وقت اختياراً، وعدم الفوت لاينافي كون آخر الوقت للمضطرّ، فإنّ التارک عمداً ولو عوقب بتأخيره، لكن صار مضطراً ولم تفت صلاته.

ثمّ إنّه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على أنّ الوقت من زوال الشمس إلى غسق الليل، وقت اختياريّ للصلوات الاربع.

بيان ذلک: أنّ في قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلاةَ**... إلى آخرها احتمالات:

أحدها: أنّه أمر لخصوص النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ بإقامتها من الزوال إلى انتصاف الليل، ويكون أمراً مولويّاً وجوبيّاً.

ثانيها: أنّه أمر مولويّ متوجّه إليه بإيقاعها في القطعة المذكورة؛ بأن لايكون الأمر متوجّهاً إلى نفس الصلاة التي ظرفها تلک القطعة، بل إلى لزوم جعلها فيها بعد مفروضيّة كونها واجبة.

وبعبارة أُخرى: لم يكن بيان أصل وجوبها بالاية الشريفة، بل كان ثابتاً من قبل، وإنّما تعلّق الوجوب بجعل الصلوات الواجبة في تلک القطعة.

ثالثها: أنّه أمر إرشاديّ متوجّه إليه لبيان شرطيّة الوقت للصلاة، كالأوامر المتعلّقة بسائر الشروط، كالطهارة والقبلة.

فعلى هذه الاحتمالات، لمّا كان الخطاب شخصيّاً متوجّهاً إلى رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ فلا محالة يكون الأمر للتوسعة اختياراً، فإنّ الاضطرار ـ كالسهو، والنسيان، والخطأ، والجهل، والإغماء، والمرض الموجب لعدم الالتفات إلى أوقات الصلاة، بل النوم الموجب لترک الصلاة في الوقت الاختياري ـ غير جائز على النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وما ورد من نومه عنها لابدّ فيه من التأويل، أو الردّ إلى أهله، فلا محالة يكون الخطاب لشخص ملتفت غير معذور، فتكون التوسعة لصلاة المختار، ثمّ بعد ثبوت ذلک له ـ عليه وعلى آله

السلام ـ تثبت للأُمّة؛ للإجماع ـ بل الضرورة ـ على الاشتراك وعدم كونها من مختصّاته، ولايفرّق فى استفادة ذلک بين الوجوه المتقدّمة؛ حتّى على الاحتمال الثالث؛ لانّ الأمر الإرشادى أيضاً متوجّه إليه، فيكون إرشاداً له إلى ذلک.

نعم لو كان المراد من أمره بالإقامة إقامتها فى الأمّة؛ بأن يكون مأموراً بأن يأمر الأُمّة بإقامتها، لكان أمره بها قانونيّاً يصحّ فيه الإطلاق للحالات العارضة، لكنّه خلاف الظاهر.

ولعلّ الظاهر هو الاحتمال الاوّل؛ للفرق بين المقام وغيره ممّا أُمر بالاجزاء والشرائط؛ لقيام القرينة فى سائر الموارد على الإرشاد؛ لتعلّق الأمر بالجزء أو الشرط ونحوهما؛ ممّا لايصحّ فيه الحمل على المولويّة، وأمّا فى المقام فيحمل على ظاهره؛ لتعلّقه بالصلاة فى الاوقات المذكورة.

والحاصل: أنّ الحمل على الإرشاد حمل على خلاف الظاهر، المحتاج إلى القرينة المفقودة فى المقام.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الوقت المستفاد من الاية وقت اختيارىّ، هذا مضافاً إلى دلالة جملة من الروايات عليه، وعدم صلاحيّة الروايات الموهمة للخلاف لمعارضتها، بل فى نفس تلک الروايات شواهد على أنّ الاوقات المذكورة فيها أوقات فضل على مراتبه، ولايقتضى المقام تفصيل الاوقات وأحكامها.

فلا إشكال فى أنّ وقت العشاء ممتدّ إلى نصف الليل اختياراً، كما لا إشكال فى عدم امتداده إلى الفجر اختياراً بمقتضى الاية الكريمة والروايات.[۱]

* * *

---

۱. كتاب الخلل فى الصلاة: ۱۴۷ ـ ۱۵۲.

وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِکَ سَبِيلاً[1]

ثمّ إنّ للشرط أقساماً بحسب التصوّر:

الاول: أن يكون شرطاً لنفس الطبيعـة كالطهور والاستقبال والستر، فإنّها معتبرة فى طبيعـة الصلاة من غير لحاظ الاجزاء...

الثانى: أن يكون شرطاً للصلاة حال الاشتغال بالاجزاء.

الثالث: أن يكون شرطاً للاجزاء نفسها، والاستقرار والاستقلال وكذا الجهر والإخفات يمكن أن يكون من قبيل الثانى، كما يمكن أن يكون من قبيل الثالث، كما أنّ الانحناء فى الركوع زائداً على مقدار تحقّق الطبيعـة من قبيل الثالث.[2]

* * *

سورة الانبياء

وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَکَ إِلاَّ رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ[3]

منها: قوله تعالى فى الانبياء: **وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَکَ إلا رِجالاً نُوحِي إلَيْهِمْ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.**

بدعوى: أنّ إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إلى المفضول حتّى مع مخالفة قوله

---

۱. الاسراء / ۱۱۰.

۲. كتاب الخلل فى الصلاة: ۴۸۶ ـ ۴۸۷.

۳. الانبياء / ۷.

للافضل، ولاسيّما مع ندرة التساوى بين العلماء وتوافقهم فى الاراء.

و فيه: ـ مضافاً إلى ظهور الاية فى أنّ أهل الذكر هم علماء اليهود والنصارى، إرجاع المشركين إليهم، وإلى ورود روايات كثيرة فى أنّ أهله هم الائمّة، بحيث يظهر منها أنّهم أهله لاغير ـ أنّ الشبهة كانت فى أُصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم.

فيكون المراد: «اسألوا أهل الذكر حتّى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون» ومعلوم أنّ السؤال من واحد منهم لا يوجب العلم، ففى الاية إهمال من هذه الجهة، فيكون المراد: «أنّ طريق تحصيل العلم لكم هو بالرجوع إلى أهل الذكر» كما يقال للمريض: «إنّ طريق استرجاع الصحّة هو بالرجوع إلى الطبيب وشرب الدواء» فليس لها إطلاق يقتضى الرجوع إلى الفاضل أو المفضول مع تعارض قولهما.

ولا يبعد أن يقال: إنّ الاية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازىّ؛ هو الرجوع إلى العالم، ولا تكون بصدد تحميل تعبّدى وإيجاب مولوىّ.[1]

* * *

وَ ذَاالنُّون إذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِى الظُّلُماتِ أَنْ لا إلهَ إلاّ أَنْتَ سُبْحانَکَ إِنِّى کُنْتُ مِنَ الظّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَ نَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَ کَذلِکَ نُنْجِى الْمُؤْمِنِينَ[2]

مسألة: الاقوى ثبوت استحباب صلاة الغفيلة، وليست من الرواتب ، وهى ركعتان بين صلاة المغرب وسقوط الشفق الغربى على الاقوى ، يقرأ فى الأُولى بعد الحمد : **وَذَاالنُّون إذ ذهبَ مُغاضِباً فظَنَّ أن لَن نقدرَ عليهِ فنادى فى الظُّلماتِ أن لا اللّه إلاّ**

---

۱. الاجتهاد و التقليد: ۸۹ ـ ۹۰.

۲. الانبياء / ۸۷ ـ ۸۸ .

أنتَ سُبحانَکَ إنِّی کنتُ من الظّالمینَ، فاستجَبنا لهُ ونجَّیناهُ من الغمِّ وکذلکَ نُنجی المُؤمنین، وفی الثانیة بعد الحمد: **وعندَهُ مفاتِحُ الغَیبِ لا یَعلَمُها إلاّ هو ویعلَمُ ما فی البَرِّ والبَحرِ وما تَسقُطُ من ورَقَة إلاّ یعلمُها ولا حَبَّة فی ظُلمات الأَرْضِ ولا رطب ولایابسٍ إلاّ فی کتابٍ مُبینٍ**، فإذا فرغ رفع یدیه وقال: «أللّهمَّ إنّی أسألک بمفاتِح الغیبِ التی لا یَعلمُها إلاّ أنتَ أن تُصلّیَ علی مُحمّدٍ وآلِ مُحمّدٍ وأن‌تفعلَ بی کذا وکذا»، فیدعو بما أراد، ثمّ قال: «أللّهمَّ أنتَ ولیُّ نعمتی والقادرُ علی طلبتی تعلَمُ حاجتی فأسألکَ بحقِّ محمَّدٍ وآلِ محمّدٍ ـ علیه وعلیهم السَّلامُ ـ لمَّا قضیتَها لی» ، وسأل اللّه حاجته، أعطاه اللّه عزّوجلّ ما سأله إن شاء اللّه.[1]

* * *

سورة الحج

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ[2]

إنّ مقتضی کلمات کلّ من تصدّی لتحدید الغناء أنّه من کیفیّة الصوت أو الصوت نفسه، ولیست مادّة الکلام دخیلة فیه، ولافرق فی حصوله بین أن یکون الکلام باطلاً أو حقّاً وحکمة أو قرآناً أو رثاءً لمظلوم، وهو واضح لاینبغی التأمّل فیه.

حرمة الغناء وبیان الاخبار الواردة فیه

وأمّا حکمه فقد وردت روایات مستفیضة أو متواترة علی حرمته، وهی علی طوائف:

---

۱. تحریرالوسیلة: ۱: ۱۳۱ ـ ۱۳۲.

۲. الحج / ۳۰.

منها: ما وردت فى تفسير قوله تعالى: **واجتنبوا قول الزور** بأنّه الغناء: كصحيحة هشام عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فى قوله تعالى: **فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور**، قال: «الرجس من الاوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء».

وقد فسِّر به فى رواية زيد الشحّام وأبى بصير وعبد الاعلى وغيرهم.

والظاهر المتفاهم من عنوان قول الزور هو القول الباطل باعتبار مدلوله كالكذب وشهادة الباطل والافتراء، والغناء كما عرفت من كيفيّة الصوت، أو الصوت بكيفيّة، وهوعنوان مغاير لعنوان الكلام والقول.

وفسرّت الاية بقول القائل للمغنّى: أحسنت فى صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبى عبداللّه ـ عليه السلام ـ مع أنّ قول أحسنت ليس بنفسه باطلاً وزوراً، وإنّما أطلق عليه باعتبار تحسين الغناء.

فيقع الكلام فى كيفيّة إرادة الكلام الباطل باعتبار مدلوله والغناء الذى صوت أو كيفيّته بكلام واحد، وكذا كيفيّة إرادة قول القائل أحسنت من قول الزور، هل هى من قبيل المجاز اللغوىّ المشهور مع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد أى فى معنى حقيقىّ ومجازىّ بعلاقة كعلاقة الحالّ والمحلّ.

أو من قبيل الحقيقة الادعائيّة على ما سلكناه فى المجازات تبعاً لبعض مشايخنا ـ رحمه اللّه ـ بمعنى استعمال قول الزور فى معناه، وادّعاء أنّ الغناء منه، وكذا قول القائل للمغنّى أحسنت.

أو من قبيل إطلاق قول الزور وإرادة مطلق الباطل بنحو من الادّعاء حتّى يدخل فيه المزامير والمعازف وغيرهما.

أو أراد من قول الزور القول المشتمل على الباطل مدلولاً وعلى الغناء جميعاً، حتى لاتدلّ الاية ولا الروايات المفسّرة لها على حرمة الغناء بنفسه.

أو أراد بقول الزور القول المشتمل على الباطل، إمّا نحو اشتمال الكلام على مدلوله، أو نحو اشتمال الموصوف على صفته وإضافة القول إلى الزور لاتّحاده معه اتّحادالصفة مع الموصوف، فالقول زور باعتبار اشتمال مدلوله على الباطل وزور باعتبارصفته وهو الصوت الخاصّ، فيكون الغناء مستقلاً محكوماً بوجوب الاجتناب، والكلام المشتمل على الباطل بحسب مدلوله أيضاً محكوم به؟

ولعلّ هذا الاحتمال الاخير أو ما يرجع إليه ممّا تقدّم أقرب الاحتمالات إلى ظواهر الاخبار المفسّرة كما اختاره بعض المدقّقين، لانّ الظاهر منها أنّ قول الزور هو الغناء أو هو من قول الزور، ومع قيام القرينة العقليّة بأنّه ليس من مقولة القول يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر جميع الاخبار المفسّرة الدالّة على أنّ الغناء الذى هو صوت خاصّ هو قول الزور بتمام مصاديقه، وحملها على قسم خاصّ متحقّق مع كلام خاصّ مدلوله الباطل والزور كما احتمله الشيخ و اختاره.

وبعبارة اخرى إنّ الظاهر من الاخبار هو أنّ الغناء تمام الموضوع لصدق قول الزور عليه ومستعمل فيه، فعلى الاحتمال الذى رجّحه الشيخ لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر مع عدم حفظ ظهور الاية أيضاً، فإنّ ظاهرها حرمة قول الزور، والحمل على الغناء بما ذكر، حمل على غير مدلولها بحسب فهم العرف. بل هو حملها على قسم خاصّ منه، تأمّل.

وبين حفظ ظهور الاخبار وحملها على الغناء بالمعنى الحقيقى المعروف مع حفظ ظاهر الاية من حيث تعميمها بالنسبة إلى جميع الاقوال الباطلة.

وإن نعمّمها لامر آخر لم نعمّمها له لولا الاخبار، وهو إرادة الزور باعتبار الوصف الحاصل له وهو الغناء.

والحاصل أنّه بناء على ما رجّحه الشيخ فى معنى الاية بضميمة الروايات إنّ الغناء

لیس قول الزور ولا هو من قول الزور، وأمّا علی ما ذکرناه فإنّه هو لاتّحادهما خارجاً وصدق أحدهما علی الاخر بالحمل الشائع.

ولو فرضت المناقشة فیما ذکرناه فلا أقلّ من دخول الغناء تعبّداً فیه، ومقتضی إطلاق الادلّة أنّه بذاته و بلاقید قول الزور.

نعم، هنا إشکال آخر، وهو أنّ قول الزور إن کان مطلق الباطل المقابل للحقّ، والمراد بالباطل ما لایکون فیه غرض عقلائی وما لادخالة له فی المعاش والمعاد، فلا شبهة فی عدم حرمته بهذا الإطلاق وبهذا العرض العریض.

فیدور الأمر بین حفظ ظهور هیئة الأمر فی قوله: واجتنبوا قول الزور فی الوجوب، وتقیید قول الزور بقسم خاصّ وهو المحرّمات الشرعیّة، فتکون الایة لبیان إجمال ما فصّل فی الشریعة من المحرّمات، کقوله تعالی: **ویحرّم علیهم الخبائث**[۱] بناءً علی أنّ المراد بها المحرّمات.

وبین حفظ إطلاق قول الزور وحمل الأمر علی الرجحان المطلق.

ولاترجیح للاوّل إن لم نقل أنّه للثانی، لشیوع استعمال الأمر فی غیر الوجوب وبعد رفع الید عن الإطلاق.

وعلیه لا دلالة للایة الکریمة ولا للاخبار الدالّة علی أنّ قول الزور الغناء علی حرمته.

ویمکن أن یجاب عنه بأنّ سیاق الایة وذکر قوله: **واجتنبوا قول الزور** فی تلو **اجتنبوا الرجس من الاوثان** یوجب قوّة ظهور فی أنّ الأمر للوجوب سیّماً مع إشعار مادّة الاجتناب بذلک، فیصیر قرینة علی أنّ المراد من قول الزور لیس مطلق القول الباطل.

---

۱. الاعراف، ۱۵۷

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ قول الزور ليس مطلق القول الباطل بالمعنى المتقدّم، بل باطل خاصّ عرفاً كالكذب والافتراء والسخريّة ونحوها، فلايقال عرفاً لمطلق القول الذى لادخالة له فى المعاد والمعاش أنّه قول الزور بل لعلّه لايكون باطلاً.

ويويده تفسير الاية بالاقوال المحرّمة كالكذب وتلبية المشركين لبّيک لاشريک لک إلاّشريکاً هو لک تملکه وما ملک. وعن رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ أنّه قام خطيباً فقال: «يا أيّها الناس، عدلت شهادة الزور بالشرک باللّه» ثمّ قرأ: **فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور،**[1] وهو مويّد لما ذكرناه من السياق.

الغناء بذاته محرّم

فتحصّل من جميع ما تقدّم أنّ الاية الكريمة بضمّ الروايات المفسّرة تدلّ على حرمة الغناء بذاته إذا كان مقروناً بقول، وبإلغاء الخصوصيّة عرفاً يستفاد منها حرمته مطلقاً ولو وجد فى مهمل لايقال له قول أو وجد فى الصوت بلا كلام.

بل يمكن أن يقال: إنّ الغناء المتحقّق فى الكلام لايقوم جيمع قرعاتهورجعاته بالكلام بل يقع كثير منها فى خلاله وقبله وبعده، ولاشبهة فى أنّ الصوت الكذائى بمطلق وجوده غناء، فتدلّ الروايات على حرمته ولو بتلک القطعات الغير القائمة بالالفاظ، ولاشبهة فى عدم الفرق بين تلک القطعات المحرّمة والصوت المتحقّق بلا كلام إن كان غناءً.

وممّا ذكرناه يظهر الكلام فى طائفة أُخرى من الروايات وهى المفسّرة لقوله تعالى: **ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه بغير علم ويتّخذها هزواً اولئک لهم عذاب مهين:**[2]

---

۱ . المستدرک؛ كتاب الشهادات، الباب ۶، الحديث ۱۰.

۲ . لقمان / ۶.

كرواية محمّد بن مسلم[1] عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ ولايبعد أن تكون موثّقة ـ قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد اللّه عليه النار»، وتلا هذه الاية: **ومن النــاس...** وقريب منها روايات اُخر.

ووجه دخوله فى لهو الحديث هو الوجه فى دخوله فى قول الزور.

نعم، هنا كلام آخر، وهو أنّ الظاهر من الاية أنّ لهو الحديث قسمان، والمحرّم منه هو ما يشترى وتكون الغاية به إضلال الناس عن سبيل اللّه، وغاية ما تــدلّ الروايــات هو كون الغناء داخلاً فيها، ومقتضاه أن يكون الغناء قســمين: محــرّم هــو مــا يوجــب الإضلال ومحلّل هو غيره.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بالإضلال عن سبيل اللّه ليس خصوص الإضلال عــن العقائد، بل جميع الواجبات فعلاً والمحرّمات تركاً من سبل اللّه، وكــلّ شــىء يوجــب ترك واجب أو فعل محرّم يكون صادّاً عن سبيل اللّه ومضلاًّ عنه.

فلو تعلّم أحد أحاديث لهوية ليحدّثها على قوم يوجب تحديثها ولو اقتضاءً تــرك معروف أو فعل منكر، يصدق عليه أنّه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه.

فحينئذ نقول: لولا الروايات المفسّرة كان ظاهر الاية حرمة اشتراء لهــو الحــديث، أى الاخبار الموجبة بمدلولها لإلهاء الناس وإضلالهم عن سبيل اللّه، كما ورد فى سبب نزولها أنّ النضر بن الحرث[2] كان يخرج إلى فارس فيشترى أخبار الاعاجم ويحــدّث قريشاً ويصرفهم عن استماع القرآن، فلم تكن شاملة للغنــاء الــذى هــو مــن كيفيّــات

---

۱ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۹۹ من ابواب ما يكتسب به، حسنة بعلى بن اسمعيل و عدم البعد من ان تكون الرواية موثقة لاجل هذا الرجل.

۲ . فى تفسير مجمع البيان و الكشاف و ابوالسعود نضر بن حرث و فى تفسير البرهان و النهج والمقتضيات نضر بن حارث راجع المصادر المذكورة فى تفسير قوله تعالى: و من الناس من يشترى الخ، سورة لقمان / ۵.

الصوت و لا دخل له بمدلول الحديث و مضمونه.

لكن بعد تفسيرها به وقلنا بدخوله فيها بالتقريب المتقدّم فى الاية المتقدّمة يصدق على من تعلّم الغناء للتغنّى أنّه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه، إمّا لانّه بنفسه حرام وبإيجاده يخرج المغنّى والسامع عن سبيل اللّه، وإمّا لانّه بذاته مع تجريده عن معانى الالفاظ ومع سماعه و عدم فهم المعنى ممّا يترتّب عليه ولو اقتضاءً الصدّ عن سبيل اللّه والغفلة عن ذكر اللّه وربّما ينجرّ به إلى فعل الكبائر وترك الواجبات كما عن النبىّ ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم: «الغناء رقيّة الزنا».[1]

ومع العلم بأنّ ذلک من مقتضيات ذات الغناء وتعلّمه للتغنّى، يصدق أنّه تعلّم للإضلال، أى تعلّم ما يترتّب عليه ذلک.

فلايقال: إنّ التغنّى بالمواعظ والقرآن لايترتّب عليه ذلک، لانّ هذا من مقتضيات نفس الغناء لوجرّد عن مداليل الالفاظ، والمفروض أنّ الغناء بذاته داخل فى الاية كما هو مفاد الاخبار.

مع أنّ مقتضى إطلاق الاخبار أنّ مطلق الغناء داخل فى الاية وأوعد اللّه عليه النار.

مع أنّه قلّما يتّفق لشخص أن يكون غاية تعلّمه للغناء أو تغنّيه، الإضلال عن سبيل اللّه والصدّ عنه.

فعليه يكون عدّ الغناء من الاية بنحو الإطلاق على الاحتمال المتقدّم فى الإشكال كحمل المطلق على الفرد النادر جدّاً. فقوله: «الغناء ممّا وعد اللّه عليه النار» فى الاية مع عدم دخوله فيها إلاّما هو نادر كالمعدوم يعدّ مستهجناً قبيحاً.

فلابدّ وأن تحمل اللام على النتيجة أعمّ من كونها غاية أولا، فلا ينافى ذلک ما

---

١ . المستدرک؛ كتاب التجارة، الباب ۷۸ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ۱۴.

ورد فی شأن نزولها، کقوله تعالی: **فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوّاً وحزناً**[1] وکقول الشاعر: «لدوا للموت وابنوا للخراب».

والإنصاف أنّ دلالة الطائفتین المتقدّمتین علی حرمة الغناء بذاته لاتأمّل فیها.

وأمّا ما دلّت علی دخوله فی قوله: والذین لایشهدون الزور کصحیحة ابن مسلم عن أبی‌عبداللّه ـ علیه السلام ـ فی قوله: والذین لایشهدون الزور قال: «هو الغناء» ففی دلالتها علی الحرمة تأمّل وإشکال.

ودلّت علی حرمته بذاته أیضاً روایات کثیرة ربّما یدّعی تواترها وسیأتی الکلام فی بعضها:

کصحیحة ریّان بن الصلت، قال: سألت الرضا ـ علیه السلام ـ یوماً بخراسان عن الغناء وقلت: إنّ العباسی ذکر عنک أنّک ترخّص فی الغناء، فقال: «کذب الزندیق، ما هکذا قلت له، سألنی عن الغناء، فقلت: إنّ رجلاً أتی أبا جعفر ـ علیه السلام ـ فسأله عن الغناء، فقال: یا فلان، إذا میّز اللّه بین الحقّ والباطل فأین یکون الغناء ؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حکمت».

والظاهر منها حرمته کما یشهد به نحو التعبیر فیها.

ونحوها فی الدلالة أو أظهر منها روایة عبد الاعلی الموثقة علی الاظهر، قال: سألت أبا عبد اللّه ـ علیه السلام ـ عن الغناء وقلت: إنّهم یزعمون أنّ رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ رخّص فی أن یقال: جئناکم جئناکم حیّونا حیّونا نحییکم، فقال: کذبوا، إنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ یقول: **وما خلقنا السماء والارض وما بینهما لاعبین...**[2]

❊ ❊ ❊

---

۱ . القصص / ۸.

۲ . المکاسب المحرمة؛ ۱: ۳۰۷ ـ ۳۱۵.

ومنها: جملة من الروايات التی يستفاد منها أنّ شهادة الزور عدل الشرک، متمسّكاً فيها بقوله تعالی: **فاجتنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الاَوثان وَاجْتَنِبُوا قَولَ الزُّور**: كرواية دعائم الإسلام، عن أبی جعفر ـ عليه السلام ـ وفيها: «فمن الزور أن يشهد الرجل بما لا يعلم، أو ينكر ما يعلم، وقد قال اللّه عزّ وجلّ: **فاجتنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الاَوثان وَ اجْتَنِبُوا قَولَ الزُّور * حُنَفاء للّه غير مُشرِكين به** فعدل تبارک اسمه شهادة الزور بالشرک».

وعن تفسير الشيخ أبی الفتوح، عن رسول اللّه ـ صلیاللّه عليه و آله و سلم ـ أنّه قال فی خطبة علی المنبر: «إنّ شهادة الزور تعادل الشرک باللّه تعالی». ثمّ تلا قوله تعالی: **فاجتنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الاَوثان وَ اجْتَنِبُوا قَولَ الزُّور**.

وقريب منها عن ابن أبی جمهور عن النبی ـ صلیاللّه عليه و آله و سلم.

فتدلّ هذه الروايات، علی أنّ مقارنة قول الزور للشرک فی الاية الكريمة ليست بمجرّد كونه من المحرّمات، بل لكونه عدلاً للشرک فی كونه كبيرة خصّه تعالی بالذكر قريناً للشرک من بين سائر المحرّمات، تنبيهاً علی عظمه وكبره، كما يوافقه الاعتبار.

وتويّده صحيحة عبدالعظيم الحسنی، عن أبی عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فی تعديد الكبائر، وفيها: «وشرب الخمر، لانّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ نهی عنها، كما نهی عن عبادة الاوثان».

فتمسّک لكونه كبيرة بمقارنته فی الكتاب العزيز لعبادة الاوثان، مشيراً إلی قوله تعالی: **إنّما الْخَمْرُ وَ الْميسِرُ وَالاَنْصاب وَالاَزْلام رِجْسٌ**....[1] فيظهر منها أنّ المقارنة له فی الذّكر فی الكتاب للتنبيه علی عظمة الذنب وكبره، ولهذا استفدنا منها كون القمار كبيرة.

فحينئذٍ نقول: إنّ قول الزور الذی جعل عدلاً للشرک يكون كبيرةً لعين ما ذكر فی الرواية، وهو أعمّ من شهادة الزور، فيشمل الكذب مطلقاً، فتدلّ الاية بإطلاقها بضميمة الروايات علی أنّ الكذب مطلقاً من الكبائر.

---

١. المائدة / ٩٠.

إلاّ أن يناقش فى الاستدلال بها ـ مضافاً إلى ضعف الروايات عدى الصحيحة التى يأتى الكلام فيها ـ بأنّ الزور يأتى فى اللغة بمعنى الباطل والكذب والشرک باللّه وغيرها. والحمل على مطلق الباطل، الاعمّ من جميع المذكورات وغيرها، وجميع الاقاويل الباطلة، خلاف الضرورة، فإنّ مطلق الباطل ليس بحرام ضرورة. والحمل على خصوص الكذب يحتاج إلى شاهد بعد عدم إرادة مطلق الباطل، ولعلّه أراد خصوص شهادة الزور كما يظهر من الروايات المتقدّمة، فإنّ الظاهر منها أنّه ـ تعالى ـ عدل بين خصوصها مع الشرک، لا مطلق الكذب وتكون الشهادة من مصاديقه.

ويويّد عدم إرادة مطلق الكذب فى الاية، عدم استشهاد النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ والائمّة ـ عليهم السلام ـ فى شىء من الروايات الواردة فى الكذب على كثرتها بالاية الكريمة، إلاّ المرسلة التى ذكرها الشيخ، ولم أعثر على أصلها مع احتمال كون التفسير من الرّاوى. ومن البعيد دلالة الاية على حرمة الكذب مطلقاً، وعدم استشهادهم بها فى شىء من الروايات الكثيرة، واستشهادهم بها لشهادة الزور على ما فى الروايات المتقدمة. وللغناء على ما فى روايات كثيرة.

ولو سلّمت دلالتها على حرمة الكذب، لكن يمكن أن يكون جعله عدلاً للشرک بملاحظة بعض مصاديقه، كشهادة الزور، كما دلّت عليه الروايات، والكذب على اللّه تعالى ورسوله، والبدع، ونحوها.

وكون الكذب بكثير من مصاديقه ذا مفسدة عظيمة، يكفى فى جعله مقارناً للشرک تعظيماً له، ولا يلزم أن يكون بجميع مصاديقه كبيرةً. وجعله بإطلاقه قريناً له، لا يوجب كونه بإطلاقه كبيرةً، وليس إطلاق للاية من هذه الجهة يوخذ به كما لا يخفى، فتدبّر.

وأمّا صحيحة عبد العظيم ـ عليه السلام ـ فلا تكون مويّدةً للمطلوب، لانّ الاية النازلة فى الخمر والميسر تفارق الاية فى قول الزور، فإنّ فى قوله: **إِنَّمَا الْخَمْرُ**

وَالْميسرُ وَالأنْصاب وَالأزْلام رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ جعلت العناوين الاربعة أو الثلاثة موضوعة لقوله: رجس من عمل الشيطان وللنهى، فتكون وحدة السياق ووحدة النهى شاهدة على المطلوب، ولهذا استشهد أبو عبداللّه ـ عليه السلام ـ فى الصحيحة لكون الخمر كبيرةً، بأنّ اللّه ـ تعالى ـ نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان، ولعلّ نظره إلى وحدة الأمر وكيفيّة الاداء فى المذكورات.

ثمّ لايخفى أنّ الأمر بالاجتناب بمنزلة النهى وفى قوّته.

وأمّا قوله: **فاجتنِبُوا الرِّجسَ مِنَ الأوثان وَ اجْتَنِبُوا قَولَ الزُّور** يكون فيه الأمر بالاجتناب مكرّراً، فلم تكن هذه الاية بمثابة الاية المتقدّمة، ولعلّ فى التكرار نحو إشارة إلى اختلافهما.[1]

❊ ❊ ❊

ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ[2]

أنّ الظاهر من دليلى الضرر والحَرَج والمتفاهَم العرفى منهما هو عدم تحقّق الضرر والحرج من ناحية الأحكام الشرعيّة مطلقاً، لا أوّلاً وبالذات، ولا ثانياً وبالتبع والعرض، خصوصاً مع كونهما فى مقام الامتنان على العباد.

و بالجملة: بمناسبة الحكم والموضوع ومساعدة الفهم العرفى و إلقاء الخصوصيّة بنظرالعرف، يفهم منهما رفع الحكم الضَرَرى والحَرَجى ورفع ما ينشأ منه أحدهما، وإن كان الجمود على الظاهر ربّما لايساعد على التعميم.

و ثانياً: أنّ ما صرّح به فى غيرالمقام ـ من عدم الحكومة، معلّلاً بعدم ناظريّتهما إلى

---

۱. المكاسب المحرمة، ۲: ۱۰۳ ـ ۱۰۶.

۲. الحج / ۷۸.

بیان کمیّة مفاد الادلّة، وعدم تعرّضهما لبیان حال أدلّة الأحکام ـ لیس فی محلّه؛ فإنّ أدلّتهما ناظرة إلی الأحکام المجعولة بلاریب:

أمّا دلیل الحرج: فلانّ قوله تعالی: **ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّینِ من حرج** صریح فی ناظریّته إلی الأحکام المجعولة التی هی الدین.[1]

❊ ❊ ❊

و أما إذا کان دلیله[2] قوله تعالی: **وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ**

فلانّ لسانه کلسان لاضرر بناء علی کون لاضرر بمعنی نفی تشریع الأحکام الضرریّة، فإنّ لسانهما نفی تشریع الأحکام الحرجیة أوالضرریة، فلاوجه لحکومة أحدهما علی الاخر[3].

❊ ❊ ❊

وقولُه: **مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ** مفاده عدم جعل نفس الحرج، لا الحرجیّ. وقد مرّ کیفیّة الحکومة فیهما، فراجع.[4][5]

❊ ❊ ❊

---

۱. انوارالهدایة؛ ۱: ۳۶۹.

۲. دلیل نفی الحرج.

۳. کتاب بدائع الدرر: ۱۴۰.

۴. الجزء الاول من انوار الهدایة: ۳۶۹.

۵. انوارالهدایة؛ ۲: ۴۶.

تعارض دليل نفى الضرر مع نفى الحرج

وقبل التعرّض لها لابدّ من التنبيه على أمر، وهو: أنّه لا إشكال فى حكومة دليل نفى الحرج على الادلّة الاوّلية، كما أنّه لا إشكال فى حكومة دليل نفى الضرر عليها، بناءً على وروده لنفى الأحكام الضرريّة، فهل يكون لاحد دليلى نفى الحرج والضرر حكومة على الاخر، أم هما متعارضان فى مورد اختلافهما؟

ما يمكن أن يقال لحكومة دليل نفى الحرج: إنّ مفاد دليل نفى الضرر سلب تحقّق الضرر، ولازمه سلب جعل الحكم الضررى، ودليل نفى الحرج متعرّض بدلالته اللفظية لسلب جعله، ولمّا كان الجعل مقدّماً وسبباً لوجود المجعول، يكون الدليل المتعرّض لسلبه متعرّضاً لنفى السبب، وهو بلسانه مقدّم على ما تعرّض لوجود المسبّب أو نفيه، وحاكم عليه.

وإن شئت قلت: إنّ دليل نفى الحرج متعرّض لما لايتعرّض دليل نفى الضرر له، بل لايصلح أن يتعرّض له، نظير تعرّض دليل لموضوع دليل آخر؛ توسعةً، أوتضييقاً.

وأنت خبير بأنّ تحكيم دليل على آخر ـ بعد أن يكون بينهما عموم من وجه، والقاعدة العقلائيّة فيهما التعارض والتساقط ـ لابدّ وأن يكون عقلائيّاً مقبولاً لدى العرف؛ بحيث لو عرض الدليلان على العقلاء، لاينقدح فى ذهنهم التعارض والتخالف، كدليل نفى الحرج مع الادلّة الاوّلية؛ لكونه بمنزلة المفسّر لها.

ولهذا ورد فى رواية عبد الاعلى: «هذا وأشباهه يُعرف من كتاب اللّه: **مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ».

مع أنّ بين دليل وجوب الوضوء ودليل نفى الحرج، العموم من وجه.

والظاهر من الرواية أنّ تقدّم دليل الحرج عليه أمر عقلائى، يعرفه العقلاء والعرف من كتاب اللّه، لا أنّه أمر تعبّدى، وإن كان إثبات المسح على المرارة تعبّدياً

ظاهراً، فما يعرف من كتاب اللّه هو عدم وجوب المسح على البشرة بدليل نفى الحرج، وهو شاهد على أنّ الجمع والتقديم عقلائى، مع أنّه لايحتاج إلى الشاهد، ودليل نفى الحرج والضرر ليسا بهذه المثابة، ولايساعد العرف على التقديم والتحكيم ظاهراً.

وما ذكرناه فى وجه التحكيم غير مرضىّ فى محيط العقلاء، ولابدّ فيه من المقبوليّة العقلائيّة، وفرق بين المقام، وبين الدليل المتعرّض لموضوع دليل آخر توسعةً وتضييقاً، نظير «لاشكّ لكثير الشكّ» مثلاً، بالنسبة إلى أدلّة الشكوك.

فما قيل فى ضابط الحكومة: من أنّه تعرّض أحد الدليلين لما لايتعرّضه الاخر.

غير وجيه بإطلاقه، بل لا مناص فيها عن مقبوليّتها لدى العقلاء، وإلاّ فدليل الضرر أيضاً متعرّض لما لايتعرّضه دليل الحرج.

وبالجملة: الظاهر عدم حكومة أحد الدليلين على الاخر.[1]

* * *

سورة النور

الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِى فَاجْلِدُوا[2]

ومنها: التمسّك بنحو قوله ـ تعالى: **الزّانِيَةُ وَالزّانى فَاجْلِدُوا**... إلخ و **السّارِقُ وَالسّارِقةُ فاقطَعُوا**... إلخ، بتقريب: أنّ الجلد والقطع إنّماهما ثابتان للزانى والسارق، ولولاصدقهما على المنقضى عنه لاموضوع لإجرائهما.

---

۱. كتاب البيع؛ ۱: ۵۲۲ ـ ۵۲۴.

۲. النور/ ۲.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ المفهوم من هذه الأحكام السياسيّة أنّ ما صار موجباً للسياسة هو العمل الخارجيّ، لا صدق العنوان الانتزاعيّ، فالسارق يُقطع لاجل سرقته، وفي مثله يكون «السارق» و «الزاني» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علّته، وهو العمل الخارجيّ لا العنوان الانتزاعيّ، فكأنّه قال: الذي صدر منه السرقة تقطع يده لاجل صدورها منه.[1]

* * *

وَ الَّذينَ يَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهاداتٍ بِاللّه إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادقينَ * وَ الْخامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللّه عَلَيْهِ إِنْ كانَ مِنَ الْكاذِبِينَ * وَ يَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهاداتٍ بِاللّه إِنَّهُ لَمِنَ الْكاذِبِينَ * وَ الْخامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللّه عَلَيْها إِنْ كانَ مِنَ الصَّادِقِينَ[2]

مسألة: لايقع اللعان إلاّ عند الحاكم الشرعي، والاحوط أن لايقع حتّى عند المنصوب من قبله لذلک. وصورته : أن يبدأ الرجل ويقول بعد ما قذفها أو نفى ولدها: «أشهد باللّه إنّي لمن الصادقين فيما قلت من قذفها، أو نفي ولدها» يقول ذلک أربع مرّات، ثمّ يقول مرّة واحدة : «لعنة اللّه عليّ إن كنت من الكاذبين». ثمّ تقول المرأة بعد ذلک أربع مرّات: «أشهد باللّه إنّه لمن الكاذبين في مقالته من الرمي بالزنا، أو نفي الولد»، ثمّ تقول مرّة واحدة: «أن غضب اللّه عليّ إن كان من الصادقين».[3]

* * *

---

١. مناهج الوصول؛ ١: ٢١۶.

٢. النور / ۶ ـ ٩.

٣. تحريرالوسيلة؛ ٢: ٣۴۴.

لَوْ لا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَ قالُوا هذا إِفْكٌ مُبِينٌ[١]

استدلّ المحقّق المذكور[٢] فى موردآخر على وجوب حمل فعل المسلم على السائغ بقوله تعالى فى قضية الإفک: **ولولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفک مبين**.

قال ـ رحمه اللّه: والضمير فى سمعتموه راجع إلى ما عبّرعنه بما ليس لكم به علم فى الاية اللاحقة. دلّ بمقتضى كلمة لولا الدالّة على التنديم والتوبيخ على أنّ المساءة التى تنسب إلى الغير ممّا ليس للمخاطب به علم يجب الحكم بكونه إفكاً وكذباً. وفيه دلالة على كون أصالة الصحّة فى فعل المسلم من باب الظنّ النوعى.

وبقوله: **فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئک عند اللّه هم الكاذبون**[٣] دلّ على أنّ المدّعين محكومون بالكذب مالم يعلم صدقهم بإقامة الشهود.

وبقوله: **لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا سبحانک هذا بهتان عظيم**.[٤] والضمير فى إذ سمعتموه أيضاً راجع إلى المرجع فى الاية السابقة، فيقتضى الحكم بكون ما ليس للإنسان به علم ممّا ينسب إلى غيره بهتانا انتهى.

وأنت خبير بأنّ الايات الشريفة غيرمربوطة بحمل فعل المسلم على الصحّة بناء على ما هو المعروف من أنّها واردة فى عائشة، فإنّ مورد أصالة الصحّة ما إذا وقع فعل من فاعل ولم يعلم أنّه وقع على وجه الصحيح أو الفاسد، وفى المقام لم يقع فعل مردّد

---

١. النور / ١٢.

٢. الميرزا محمد تقى الشيرازى.

٣. النور / ١٣.

٤. النور / ١۶.

بينهما بل كان الانتساب إفكاً وكذباً وكان السامع شاكّاً فى صدور الفعل منها لا فى صحّة فعلها بعد صدوره.

فالتعيير والتوبيخ إنّما هو على انتساب فاحشة إلى الغير بلاعلم، بل لعلّ مجرّد انتساب قبيح إلى الغير بلاعلم داخل فى الافتراء والإفک أو ملحق به.

فالايات الكريمة واردة فى توبيخ من أشاع الفاحشة فى المسلم بلاحجّة وعلم، فهى غير مربوطة بأصل الصحّة.

ولو كانت القضيّة مربوطة بمارية القبطية زوجة رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ وكانت عائشة آفكة لم تدلّ الايات على وجوب حمل فعل المسلم على الصحّة أيضاً، بل واردة فيما ذكرناه، إذ لم يصدر فعل منها مردّداً بين الصحيح والفاسد.

إلاّ أن يقال: إنّ الإفک فى مارية راجع إلى مبدأ ولدها، وهو مردّد بينهما، والتوبيخ لاجل عدم حمل فعلها على الصحّة.

لكنّه كما ترى بعيد عن ظاهر الايات كما لايخفى، فإنّ الظاهر منها أنّ القول بلا علم وحجّة افتراء وإفک، وأنّ التوبيخ ورد لذلک، لاعلى القول مع الحجّة والعلم على الخلاف.

بل يحتمل أن يكون مبنى التوبيخ قيام الاستصحاب العقلائى أو الشرعى على عدم صدور القبيح بناء على أنّ البناء على العدم كاف فى إثبات كون النسبة إفكاً، تأمّل.

بل لقائل أن يقول: إنّ الايات تدلّ على عدم حجيّة أُصالة الصحّة فى الاقوال، وإلاّ فمقتضى جريانها فيها وأماريّتها على الواقع ثبوت الواقع بها، فيخرج الموضوع عن الافتراء، ولاوقع للتوبيخ مع حجيّتها.[1]



١ . المكاسب المحرمة؛ ١: ٤٦١ ـ ٤٦٣.

و ربّما یتشبّث بالاستصحاب وحمل فعل المومن علی السائغ لجواز تکذیب المغتاب أو وجوبه بأنّ کلامه إفک وبهتان، بل حمل أخبار النصر والردّ علیه بالخصوص، بل یتشبّث بالایات الواردة فی الإفک لذلک، حیث إنّ مفادها توبیخ المستمعین الجاهلین بترک تکذیب القائل وانتسابه إلی الإفک والبهتان.

و یرد علیه أنّ استصحاب عدم صدور الفعل عنه مع أنّه ینفی موضوع أصالة الصحّة ـ لانّ موضوعها الفعل الصادر عنه المردّد بین الصحیح والفاسد فلاینبغی التمسّک بهما فی مورد واحد ـ لایثبت کون کلامه مخالفاً للواقع وأنّ المتکلّم به کاذب إلاّ بالاصل المثبت، فإنّ بین عدم وقوع الفعل من الفاعل وکون کلام المخبر کذباً والمخبر کاذباً ملازمة عقلیّة.

نعم، لامانع من مقابلة المغتاب بنفی وقوع الفعل عنه بجریان الاستصحاب، وهو غیر تکذیبه. وکذا الحال فی أصالة الصحّة علی فرض جریانها، لانّها لیست حجّة فی اللوازم والملازمات، بل غایة مفادها لزوم ترتیب آثار الواقععلی المجری، وفی المقام یجوز ترتیب آثار الصحّة الواقعیّة علی فعل المغتاب بالفتح، لکن لیس عدم موافقة کلام المغتاب للواقع وکونه کاذباً من آثارها.

وأمّا الایات الکریمة فأجنبیّة عن أصالة الصحّة ومخصوصة بموردها أی القذف، ولهذا یحدّ الشهود إذا کانوا أقلّ من الاربعة للقذف.

ولولا النصّ والفتوی لکان الشکّ فی جواز الحکم بالکذب والبهت فی غیر مورد نزولها وهو نساء النبیّ ـ صلی اللّه علیه و آله و سلم ـ لخصوصیّة فی عرضه ـ صلیاللّه علیه و آله و سلم ـ ولایمکن إلغاء الخصوصیّة عنه.

إلاّ أن یقال بإشعار قوله: **ظنّ المومنون والمومنات بأنفسهم خیراً** بعدم الاختصاص أو دلالته علیه.

وعلى أيّ حال فإنّ الايات غير مرتبطة بأصالة الصحّة، لما ذكرناه من أنّ موضوعها الموجود بعد الفراغ عن وجوده لا المشكوك فيه سيّما المحكوم بالعدم بحكم الاستصحاب.[1]

* * *

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ[2]

ويدلّ عليه[3] من الكتاب قوله تعالى: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**... الاية.

بتقريب: أنّ المراد من غضّ البصر ليس غضّه عن كلّ شيء، وكذا ليس المراد غضّ البصر عن المحرّمات؛ بمعنى غمض العين والاجتناب عنها، بل المراد منه غضّ البصر عن فروج الغير، كما يدلّ عليه ذكر الفروج في قوله: **وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ** وعليه فيكون المراد من قوله: **وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ** هو حفظ الفرج من أن ينظر إليه بملاحظة السياق، فالاية الشريفة بظاهرها تدلّ على الحكمين من دون حاجة ـ في مقام الاستدلال بها ـ إلى ما ورد في تفسيرها ممّا رواه الصدوق، أنّه سُئل الصادق ـ عليه السلام ـ عن قول اللّه عزّ وجلّ: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكَى لَهُمْ**؟ فقال: «كُلّ ما كان في كتاب اللّه ـ عزّ وجلّ ـ من حفظ الفرج فهو من الزنا إلاّ في هذا الموضع، فإنّه للحفظ

---

١. المكاسب المحرمة؛ ١: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

٢. النور / ٣٠.

٣. وجوب ستر العورة.

من أن يُنظر إليـه».[۱]

وممّا عن تفسير النعمانى، عن علىّ ـ عليه السلام ـ فى قولـه تعالى: **قُلْ لِلْمُؤْمِنينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكَى لَهُمْ**: معناه لاينظر أحـدُكم إلـى فرج أخيـه المؤمن، أو يُمكّنـه من النظر إلى فرجـه، ثمّ قـال: **قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنّ**[۲] أى ممّن يلحقهنّ النظر، كما جاء فى حفظ الفروج، فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا وغيره.[۳]

ولايخفى أنّـه لو لم نقل بظهور الايـة بنفسها فى ذلک، فإثبات الحكم بها ـ ولـو بمعونـة ما ورد فى تفسيرها ـ مشكل؛ لكون الروايتين مرسلتين، ولايجـوز الاعتمـاد عليهما.

ويدلّ على الحكم المذكور أيضاً الاخبار الكثيرة المستفيضـة.[۴]

وبالجملـة: لاينبغى الإشكال فى أصل الحكم بنحو الإجمال.

وإنّما الكلام فى إطلاقـه بالنسبـة إلى المسلم والكافر والصـغير والكبيـر والمميِّـز وغير المميِّز، فنقول:

ظاهر الاية الشريفـة ـ وأكثر النصوص الواردة فى المسألة ـ إطلاق الحكم بالإضافـة إلى الجميع إلاّ غير المميّز، فإنّ الظاهر عدم الشمول لـه؛ لانّـه لايُفهـم عرفـاً مـن وجـوب التستّر إلاّ وجوبـه عمّن لـه إدراک وشعور، كما يظهر بمراجعـة العرف، ولذا لايُفهم من ذلک

---

۱. الفقيه؛ ۱: ۶۳؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۳۰۰، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ۱، الحديث ۳.

۲. النور / ۳۱.

۳. المحكم و المتشابه: ۶۴؛ وسائل الشيعة؛ ۱: ۳۰۰، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ۱، الحديث ۵.

۴. وسائل الشيعة؛ ۱: ۲۹۹، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ۵؛ مستدرک الوسائل؛ ۱: ۲۴۸، كتـاب الطهـارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ۱.

وجوب التستّر عن البهائم والحيوانات، فضلاً عن غيرها، كما لايخفى.[۱]

❊ ❊ ❊

وَ أَنْكِحُوا الأَيامى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَــراءَ يُغْنِهِمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِه[۲]

النكاح

وهو من المستحبّات الاكيدة ، وما ورد فى الحثّ عليـه والـذمّ علـى تركـه ممّـا لايحصى كثرة : فعن مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ قال : « قال رسول اللّه ـ صلىاللّـه عليه و آله و سلم: ما بُنى بناء فى الإسلام أحبّ إلى اللّـه عزّوجـلّ مـن التـزويج » ، وعن مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ : «ركعتان يُصلّيهما المتزوّج أفضل مـن سـبعين ركعة يصلّيهما عزبٌ » ، وعنه ـ عليه السلام ـ قال : « قال رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آلـه و سلم: رذّال موتاكم العزّاب» ، وفى خبر آخر عنه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـــ : «أكثـر أهل النار العزّاب»، ولاينبغى أن يمنعه الفقر والعيلة ، بعد مـا وعـد اللّـه ـ عزّوجـلّ ـ بالإغناء والسعة بقوله عزّ من قائل : **إنْ يَكُونُوا فُقراءَ يُغْنِهِمُ اللّهُ من فَضلِه** ، فعن النبىّ ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ : « من ترک التزويج مخافة العيلة فقد أساء الظنّ باللّه عزّوجلّ » هذا.[۳]

❊ ❊ ❊

۱ . آيت‌الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ۲۸۵ ـ ۲۸۷.

۲ . النور / ۳۲.

۳ . تحرير الوسيلة؛ ۲: ۲۲۵.

سورة الفرقان

وَ هُوَ الَّذى أَرْسَلَ الرِّياحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَته وَ أَنْزَلْنا منَ السَّماء ماءً طَهُوراً لِنُحْيِىَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً وَ نُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنا أَنْعاماً وَ أَناسِىَّ كَثيرا[۱]

فى باقى المطهّرات

وهو أُمور:

الأمر الاوّل

فى مطهّرية المطر

المطر ومطهّريتـه ـ كطهارتـه ـ من الواضحات التى لاينبغى التكلّم فيهـا، كيـف؟! وهو من أقسام الماء المطلق الذى خلقـه اللّه طهوراً، ونزل فيـه قولـه تعالى: **وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً** وقولـه: **وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**...[۲] إلـى آخره.

اعتصام المطر وكيفية التطهير به

ولهذا لم يعنون فى كلمات القوم أصل طهوريتـه أو طهارتـه، وإنّما أفردوه بالذكر لبيان حكمين آخرين:

أحدهما: عدم انفعالـه بملاقاة النجس حال تقاطره، مع أنّـه من أقسام الماء القليـل، فكان معتصماً حين نزولـه؛ سواء فيـه القطرات النازلـة المعتصمـة بعضـها بـالـبعض، كالماء الجارى والكرّ المعتصم بالمادّة والكثرة، أو ما اجتمع منـه بعد النـزول وكـان

---

۱ . الفرقان / ۴۸ ـ ۴۹.

۲ . الانفال / ۱۱.

قليلاً؛ بشرط تمطير السماء فعلاً، وعدم الانقطاع وارتباط بينهما.

وثانيهما: كيفية التطهير به؛ وأنّ مجرّد إصابته للمحلّ المتنجّس موجب لطهارته؛ بشرط قابليته لها.[۱]

* * *

الاستدلال بالكتاب على أنّ الماء طاهر مطهِّر

وكيف كان، فقد استُدلّ لإثبات ذلک بالكتاب:

بتقريب: أنّ الطهور صيغة مبالغة من الطاهر، وحيث إنّ الطهارة فی مقابل النجاسة غير قابلة للشدّة والضعف، فلا محيص أن يكون المراد به المطهّريّة للاحداث والخبائث، وهذا المعنى بضميمة أنّ كلّ ماء فهو نازل من السماء، وأنّ مقام الامتنان يقتضی التعميم لكلّ ماء، يُثبت المطلوب، وهو أنّ كلّ ماءٍ مطلقٍ طاهرٌ ومطهِّر.

أقول: الطهارة فی اللغة عبارة عن النظافة والنزاهة؛[۲] أی بحسب نظر العرف والعقلاء؛ من دون فرق بين أن يكون فی نظر الشارع نجساً، أم لم‌يكن كذلک.

ومن الواضح أنّ المراد بالطهور الطهارة بهذا المعنى اللغوی، وهو قابل للشدّة والضعف والزيادة والنقصان، فيصحّ أن يقال: إنّ الماء النازل من السماء فی غاية النظافة وشدّة النزاهة. والوجه فيه: كونه مُزيلاً للخبائث والاقذار، فهو الاصل فی النظافة.

وبالجملة: فمقتضى الاية الشريفة كون الماء نظيفاً فی الغاية وهذا لايدلّ

---

۱. كتاب الطهارة؛ ۴: ۳۲۹ ـ ۳۳۰.

۲. راجع الصحاح؛ ۲: ۷۲۷؛ لسان العرب؛ ۸: ۲۱۱؛ المصباح المنير: ۳۷۹.

على كونـه طاهراً شرعاً، فضلاً عن كونـه مطهِّراً لغيره، ولو سُلّم كون «الطَّهور» بمعنى الطاهر فی نفسـه المطهِّـر لغيره ـ كما صرّح بـه بعض أهل اللغة [۱] ـ فلاتدلّ الايـة أيضاً على المطلوب؛ إذ مقتضاها مطهِّريّـة الماء النازل مـن السماء بنحو الإجمال، ولو سُلّم فمفادها التعميم لكلّ ماءٍ نازل من السماء، ولا دليل على كون جميع المياه نازلـة من السماء.

وقد استُدلّ [۲] لـه ـ أيضاً ـ بقولـه تعالـى: **وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ** [۳]

وهذه الايـة ـ على ما نُقل ـ نزلت فـی وقعـة بـدر؛ وذلـک لانّ الكفّـار سـبقوا المسلمين إلى الماء، فاضطُرّ المسلمون للنزول على تلّ من رمـلٍ سـيّال لاتثبـت بـه الاقدام، وأكثرهم خائفون لقلّتهم وكثرة الكفّار؛ لانّ أصحاب النبیّ ـ صلی‌اللّـه عليـه و آله و سلم ـ كانوا ثلاث مائـة وثلاثـة عشر رجلاً، ومعهـم سـبعون جَمَـلاً يتعـاقبون عليها، وفَرَسان إحداهما للزبيـر بـن العـوّام، والاُخـرى للمقـداد بـن الاسـود، وكـان المشركون ألفاً، ومعهم أربع مائـة فرس، وقيل: مائتان، فبات أصحاب النبیّ ـ صلی‌اللّه عليه و آله و سلم ـ تلک الليلـة على غير ماءٍ، فاحتلم أكثـرهم، فتمثّـل لهـم إبلـيس وقال: تزعمون أنّكم على الحقّ وأنتم تصلّون بالجنابـة وعلى غير وضوء، وقـد اشـتدّ عطشكم، ولو كنتم على الحقّ ما سبقوكم إلى الماء، وإذا أضعفكم العطش قتلوكم كيف شاؤوا، فأنزل اللّه تعالى عليهم المطر وزالت تلک العلل. [۴]

---

۱ . معجم مقاييس اللغة؛ ۳: ۴۲۸ ؛ المصباح المنير: ۳۷۹.

۲ . منتهى المطلب؛۱: ۴ ؛ الحدائق الناضرة؛ ۱: ۱۷۲ ؛ جواهر الكلام؛ ۱: ۶۲.

۳ . الأنفال / ۱۱.

۴ . مجمع البيان؛ ۴: ۸۰۸ ـ ۸۱۰ ؛ تفسير نورالثقلين؛ ۲: ۱۲۷ ـ ۱۲۸.

ومن ملاحظة مورد النزول، يظهر الجواب عن الاستدلال بالاية لتلك القضيّة الكلّية، مضافاً إلى اشتراكها مع الاية المتقدّمة في بعض الاجوبة. هذا مقتضى الكتاب.[۱]

***

سورة القصص

إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ[۲]

المراد بالفريضة ـ في تلك الروايات:[۳] هو ما قرّره اللّه وقدّره وعيّنه وحدّده في كتابه، ويستفاد اعتباره منه، كقوله تعالى: **فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ**[۴] وقوله تعالى: **إذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ**[۵] وقوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلاةَ** وقوله تعالى: **وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**[۶] وقوله تعالى: **فَاسْجُدُوا لِلّهِ**،[۷] فإنّ شيئاً منها ليست فريضة بالمعنى المعروف، بل بمعنى ما قدّره وشرّعه وحدّده اللّه، كما يستعمل في كتاب الإرث، ويقال للإرث: إنّه فرض اللّه، وكقوله تعالى: **إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ**

---

۱ . آیت‌الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ۱۱ ـ ۱۳.

۲ . القصص / ۸۵.

۳ . القرائة سنة و التشهد سنة ولاتنقص السنة الفريضة.

۴. البقرة / ۱۴۴.

۵. المائدة / ۶.

۶. البقرة / ۴۳.

۷. النجم / ۶۲.

الْقُرْآنَ؛ أى قرّره وحدّده، وقوله تعالى: **لاَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِکَ نَصِيباً مَفْرُوضاً**؛[1] أى مقتطعاً محدوداً.

وبالسُّنّة: ما سنّه وشرّعه رسول اللّه، وسُنّته سيرته وطريقته وشريعته، فالمراد من الحديث أنّ ما قرّره وشرّعه رسول اللّه لاينقض الفريضة، والمراد بالفريضة فى الرواية ـ مع الغضّ عن سائر الروايات ـ هى الصلاة، فتكون الفريضة بمعناها المعروف عندنا، فكأنّه قال: لا تُعاد الصلاة؛ لانّها لاتنقض بالسُّنّة.[2]

***

سورة الروم

فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها[3]

وأمّا الاستدلال على طهارتهم[4] بالاصل، وقوله تعالى: **فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا** المفسّر بفطرة التوحيد والمعرفة والإسلام.

وقوله ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ: «كلّ مولود يولد على فطرة الإسلام ثمّ أبواه يهوّدانه...».

ففيه ما لايخفى؛ لانقطاع الاصل بما تقدّم، وعدم كون المراد من فطرة التوحيد أو الإسلام هو كونهم موحّدين مسلمين، بل المراد ـ ظاهراً ـ أنّهم مولودون على وجه

---

۱. النساء / ۱۱۸.

۲. كتاب الخلل فى الصلاة: ۴۱ ـ ۴۲.

۳. الروم / ۳۰.

۴. اولاد الكفار.

لولا إضلال الابوين وتلقيناتهما، لاهتدوا بنور فطرتهم إلى تصديق الحقّ ورفض الباطل عند التنبّه على آثار التوحيد وأدلّة المذهب الحقّ، وهو المراد من النبوى المعروف.[۱]

***

سورة لقمان

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ[۲]

تنبيه: بناء على ما ذكرناه فى موضوع الغناء من اعتبار الحسن الذاتى والرقّة فى الصوت فى الجملة لايدخل فيه سائر الاصوات اللهويّة كالتصنيفات المصطلحة بالالحان المعهودة عند أهل المعاصى والفسّاق.

فلا تكفى الادلّة الدالّة على حرمة الغناء بعنوانه لإثباتها لها لعدم صدقه عليها، بل لاتكون موجبة للخفّة المعهودة المعتبرة فى الغناء وإن يحصل به السرور ونحوه، ولاتصحّ دعوى إلغاء الخصوصيّة عرفاً كما هو ظاهر.

نعم، يمكن دعوى اندراجها فى قول الزور ولهو الحديث بضميمة الاخبار المفسّرة لهما بالغناء، بأن يقال: إنّ الظاهر من الروايات المفسّرة أنّ الغناء مندرج تحت عنوانهما.

واحتمال الإلحاق الحكمى أو الموضوعى الراجع إلى الحكمى نتيجة بعيد جداً، بل

---

۱ . كتاب الطهارة؛ ۳: ۴۲۰.

۲ . لقمان / ۶.

فاسد مخالف للروايات:

كقوله: «قول الزور الغناء»، وقوله فی جواب السوال عن قول الزور: الغناء.

وكقوله: «الغناء ممّا قال اللّه عزّ وجلّ: **ومن الناس من يشترى**... ». وأوضح منها قوله: «الغناء ممّا أوعد اللّه عليه النار» وتلا هذه الاية: **ومن الناس**....

إلى غير ذلک من الروايات الظاهرة فی اندراجه فی مفادها، ولاشک فی عدم اندراج عنوانه بما هو فيه.

وقد مرّ أنّ الاقرب فی وجه الاندراج أن يقال: إنّ إضافة القول إلى الزور تارة تكون باعتبار بطلان مقوله، وأُخرى باعتبار بطلان كيفيّة الصوت أو الصوت بالكيفيّة الباطلة.

ولولا قرينية الروايات لكانت الاية وكذا الاية الأُخرى ظاهرة فی الاعتبار الاوّل، لكن بعد قيام القرينة يكون مفادهما أعمّ، فيكون معنى الاية ـ والعلم عنده تعالى ـ يجب الاجتناب عن قول هو زور بمقوله أو بعارضه الذی هو صوت باطل.

فاندراج الغناء فيه من قبيل اندراج مصاديق العناوين فيها، فالحكم متعلّق بالصوت الزور والصوت اللهوی فيندرج فيه سائر الاصوات اللهويّة.

ويويّده ما أرسل فی مجمع البحرين، قال: «وروی أنّه يدخل فی الزور الغناء وسائر الاقوال الملهية».

إلاّ أن يناقش فيه بأنّ غاية ما تدلّ الروايات اندراج الغناء فی الاية، ولم يظهر منها كيفيّته، ولايكون الاندراج بالنحو المذكور للظهور المستند إلى الكلام ولو بموونة الاخبار، لعدم قرينيتها لكيفية الاندراج.

فيمكن أن يكون ذلک بنحو من الكناية أو غيرها من أنحاء الدلالات الخفيّة التی لايعلمها إلاّ المخاطب بالكتاب العزيز وأهل بيته الخاصّ به.

وبالجملة لم يظهر من الروايات أنّ اندراج الغناء فى الايتين بعنوان اللهو من حيث الصوت حتّى يشمل سائر الاصوات اللهوية.

والحاصل أنّه ليس نحو الاندراج بما تقدّم إلاّ مظنوناً بالظنّ الخارجى الغير الحجّة، لا المستند إلى الظهور ولو بقرينة، ولم يقم دليل على نحو الاندراج.

ويمكن الاستدلال على حرمتها بما دلّ على حرمة مطلق اللهو، كما هى ظاهر جملة من الفقهاء كالمحكيّ عن المبسوط والسرائر والمعتبر والقواعد والمختلف وغيرها، وإن كان ظاهر جمع آخر خلافها، ففى المقنع و الهداية والفقه الرضوى ومحكى الغنية عطف سفر الصيد على سفر المعصية بـ«أو» الظاهر فى مغايرتهما. وظاهر الخلاف والنهاية أيضاً عدم كونه محرّماً:

قال فى الاوّل: «سفر الطاعة واجبة كانت أو مندوباً إليها مثل الحجّ و العمرة والزيارات وما أشبه ذلک فيه التقصير بلا خلاف، والمباح عندنا يجرى مجراه فى جواز التقصير، وأمّا اللهو فلا تقصير فيه عندنا».

ما دلّت على حرمة اللهو من الايات والروايات

وكيف كان يمكن أن يستدل عليها برواية حمّاد بن عثمان، عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فى قول اللّه ـ عزّو جلّ ـ : **فمن اضطرّ غير باغ و لا عاد**، قال: «الباغى: باغى الصيد، و العادى: السارق؛ ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، هى حرام عليهما، ليس هى عليهما كما هى على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا فى الصلاة».

وقريب منها ما روى عن عبد العظيم الحسنى فى أطعمة الجواهر والمستند. وفيها: والعادى: السارق، و الباغى: الذى يبغى الصيد بطراً و لهواً».

بتقريب أنّ المتفاهم عرفاً من تحريم الميتة ونحوها على من خرج لسفر الصيد،

لدی الاضطرار حتی عند خوف الموت ـ سواء قلنا بعدم جواز أکله حتی یموت، أو قلنا بوجوب حفظ نفسه بأکل المیتة وهی محرّمة علیه ویعاقب علی أکلها کالمتوسط فی أرض مغصوبة علی بعض المبانی ـ أنّ حرمة السفر صارت موجبة لذلک، وأنّ الترخیص لدی الاضطرار منّة من المولی علی عبیده، ومع حصول الاضطرار بسبب أمر محرّم وبسبب طغیان العبد علی مولاه منعه عن ذلک التشریف.

فبمناسبة الحکم والموضوع عرفاً أنّ المنع عند الاضطرار وهذا التضییق والتحریج إنّما هو لارتکاب العبد قبیحاً ومحرّماً، ولو کان السفر مباحاً رخّصه اللّه تعالی و ذهب العبد لترخیصه فلایناسب المنع عنها عند الاضطرار لسد رمقه. و یشهد له مقارنته للسارق.

والظاهر أنّ ذکر الباغی والعادی مثال لمطلق العاصی المتجاوز الطاغی بل عنوانها أعمّ لکلّ ذلک، وأنّ التفسیر لبیان بعض المصادیق.

کما فسّر الباغی بالخارج علی الإمام العادل أیضاً فی مرسلة البزنطی عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ وفسّر العادی بالمعصیة طریق المحقّین.

وعن تفسیر الإمام بالقوّال بالباطل فی نبوّة من لیس بنبیّ وإمامة من لیس بإمام.

وعن تفسیر العیّاشی: الباغی: الظالم، والعادی: الغاصب.

ویشهد له أنّ الایة الکریمة نزلت فی البقرة[1] والانعام[2] والنحل[3] بمضمون واحد، وفی المائدة: **فمن اضطرّ فی مخمصة غیر متجانف لإثم فإنّ اللّه غفور رحیم.**[4]

---

۱. البقرة / ۱۷۳.

۲. الأنعام / ۱۴۵.

۳. النحل / ۱۱۵.

۴. المائدة / ۳.

ومن نظر فى الايات الاربع لايشكّ فى أنّها بصدد بيان حكم واحد ويكون المراد من قوله: **غير باغ ولاعاد** هوالمراد من قوله: **غير متجانف لإثم** أى غير متمايل له، وتكون الاية الأُولى بصدد تفصيل ما أجمل فى الاخيرة أو ذكر مصاديقها.

والظاهر من مجموعها أنّ الترخيص بما أنّه للامتنان مقصور على من لم يكن اضطراره بسبب البغى و التمايل إلى الإثم.

والخارج على الإمام ـ عليه السلام ـ اضطرّه إليه تمايله إلى الإثم المنتهى إلى تحقّقه، الخارج إلى التصيد كذلك.

وحمل قوله: غير متجانف لإثم، على الميل إلى أكل الميتة واستحلالها، وحمل الحال على الموكّدة بعيد عن ظاهر الكلام وعن ظاهر سائر الايات الموافقة لها فى الحكم.

فتحصّل ممّا ذكرناه حرمة الخروج إلى الصيد.

فيضمّ إلى ذلك ما دلّت على أنّ ليس التقصير فى سفر الصيد لكونه مسير باطل وكونه لهواً: كرواية ابن بكير المعتمدة أو الصحيحة، قال: سألت أبا عبد اللّه ـ عليه السلام ـ عن الرجل يتصيّد اليوم واليومين والثلاثة أيقصر الصلاة ؟ قال: «لا، إلاّ أن يشيّع الرجل أخاه فى الدّين، فإنّ التصيّد مسير باطل لاتقصر الصلاة فيه».

وموثقة زرارة عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصّر من صلاته أم لا ؟ قال: «إنّما خرج فى لهو لايقصِّر. الحديث».

فينتج أنّ اللهو والباطل محرّم.

وبالجملة، يستفاد من رواية حمّاد بن عثمان المفسِّرة للاية حرمة سفر الصيد بالتقريب المتقدّم، ومن الروايات المعلّلة لعدم التقصير بأنّ التصيّد مسير باطل وأنّه

خرج للّهو أنّ اللهو محرّم.

لكن إثبات حرمة سفره برواية حمّاد مشكل لضعفها بمعلى بن محمّد، فإنّه مضطرب الحديث والمذهب بنصّ النجاشي والعلاّمة، ويعرف حديثه وينكر عن ابن الغضائري. وقول النجاشي: كُتُبه قريبة، لايوجب الاعتماد عليها. ومجرّد كونه شيخ الإجازة لايكفي في الاعتماد، إذ لادليل مقنع عليه مع عدم ثبوت كونه شيخاً.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في بعض ما تقدّم من استفادة الحرمة من الايات وإمكان إرجاع سائر الايات إلى الاخيرة، وحملها على الاحتمال المتقدّم كما حملها عليه المفسّرون.

بل في الجواهر: الاتفاق ظاهراً على تفسير المتجانف للإثم بالميل إلى أكل الميتة استحلالاً أي اقترافاً بالذنب.[1]

وغير ذلک کإمكان المناقشة في استفادة حرمة مطلق اللهو بنحو قوله: «إنّه مسير باطل»، أو «إنّه خرج للّهو» لاحتمال دخالة خصوصيّات سفر الصيد اللهوي في الحكم كالخروج مع البزاة والصقورة ونحوهما، فإلغاء الخصوصيّة مشكل، تأمّل.

فإثبات حرمة اللهو مطلقاً بما ذكر مشكل أو ممنوع.

ويمكن الاستدلال عليها بوجه اخر وهو إثبات كون اللهو باطلاً إمّا باندراجه فيه أو مساوقته له، فيجعل صغرى لكبرى حرمة كلّ باطل، فينتج حرمة مطلق اللهو.

أمّا الصغرى فتدلّ عليها رواية عبد اللّه بن المغيرة ـ رفعها ـ قال: قال رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ في حديث: كل لهو المومن باطل إلاّ في ثلاث: في تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، وملاعبته امرأته؛ فإنّهن حقّ.[2]

---

۱. الجواهر: ۳۶.

۲. الوسائل؛ ۱۳: ۳۴۷، الباب ۱ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ۵.

والمستفاد منها ـ مضافاً إلى أنّ كلّ لهو باطل ما عدى الثلاث ـ أنّ أمثال المستثنى ممّا لها غاية عقلائيّة داخلة في اللهو، وأنّ اللهو الحق منحصر في الثلاث.

وموثقة عبد الاعلى، قال: سألت أبا عبد اللّه ـ عليه السلام ـ عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا نحييكم، فقال: كذبوا، إنّ اللّه يقول: **وما خلقنا السماء....**[1]

بتقريب أنّ أبا عبد اللّه ـ عليه السلام ـ استدل على بطلان زعمهم بالايات الكريمة، ولايتمّ الاستدلال إلاّ باندراج الغناء في اللهو واندراج اللهو في الباطل الذي أزهقه اللّه بالحقّ ودمغه، فلو كان اللهو مرخّصاً فيه وكان حقّاً، أو كان على قسمين: منها ما رخّص فيه لم ينتج المطلوب، فلابدّ في تمامية الاستدلال أن يكون كلّ غناء لهواً وكلّ لهو باطلاً لينتج أنّ كلّ غناء باطل.

ثم جعل النتيجة صغرى لكبرى هي: كلّ باطل مزهق مدموغ ممنوع، فينتج كلّ غناء ممنوع بحكم اللّه تعالى فأنتج منه: أنّه كيف رخّص رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ ما منعه تعالى.

فتحصّل منه مساوقة اللهو للباطل، أو اندراجه فيه، كما ظهرت كيفيّة دلالتها على حرمة الباطل أيضاً.

ورواية محمّد بن أبي عبّاد ـ وكان مستهتراً بالسماع ويشرب النبيذ ـ قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ عن السماع، فقال: لاهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللهو، أمّا سمعت اللّه يقول: وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً.[2]

---

١ . الوسائل؛١٢: ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٢ . الوسائل؛١٢: ٢٢٩، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

وظاهرها أنّ السماع منطبق علیه العناوین الثلاثة وإن لم یظهر منها مساوقة العناوین.

نعم، لاتخلو من إشعار علی مساوقة الباطل واللهو، کما تشعر بها الروایات المتقدّمة التی فی بعضها أنّ التصیّد مسیر باطل، وفی بعضها إنّما خرج فی لهو والعمدة فی الباب موثّقة عبد الاعلی.

وأمّا الکبری فتدلّ علیها الموثقة بالتقریب المتقدّم.

وصحیحة الریّان بن الصلت، قال: سألت الرضا ـ علیه السلام ـ یوماً بخراسان وقلت: إنّ العباسی ذکر عنک أنّک ترخّص فی الغناء، فقال: «کذب الزندیق، ما هکذا قلت له؛ سألنی عن الغناء فقلت إنّ رجلاً أتی أبا جعفر ـ علیه السلام ـ فسأله عن الغناء، فقال: یا فلان، إذا میّز اللّه بین الحقّ والباطل فأین یکون الغناء ؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حکمت».[1]

وقد تقدّم وجه دلالتها علی حرمة الغناء. ویدلّ ذیلها علی أنّ حرمة الباطل کانت مفروغاً عنها، وإنّما ألزم أبو جعفر ـ علیه السلام ـ الرجل السائل بأنّ الغناء من الباطل فیکون حراماً، إذ لاشبهة فی أنّ الرجل کان سؤاله عن جواز الغناء وعدمه، فإنّ جوازه کان معروفاً عند العامة کما تقدّم، فصار موجباً للشبهة، فأجاب بعدمه مستدلاً بأنّه باطل.

وتدلّ علیها أیضاً جملة من الروایات الدالّة علی أنّ الشطرنج وغیره من الباطل:

کموثقة زرارة عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ أنّه سأل عن الشطرنج، وعن لعبة شبیب التی یقال لها: لعبة الامیر، وعن لعبة الثلاث، فقال: «أرأیتک إذا میّز اللّه بین

---

۱ . الوسائل؛ ۱۲: ۲۲۷، کتاب التجارة، الباب ۹۹ من ابواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴.

الحقّ والباطل مع أيّهما تكون ؟» قال: مع الباطل، قال: «فلا خير فيه».[۱]

ولاريب فى أنّ قوله: فلاخير فيه يراد به الحرمة لقيام الضرورة على حرمة الشطرنج و القمار بأقسامه.

ومرسلة يعقوب بن يزيد عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: «الشطرنج من الباطل». ونحوها غيرها.

وظاهر تلك الطائفة أنّ الباطل معلوم الحرمة ولذا كان فى مقام بيان حرمة المذكورات اكتفى باندراجها فيه كما تقدّم فى رواية الريّان من قوله: «قد حكمت».

لكن يمكن المناقشة فيما تقدّم بأن يقال: إنّ الاستشهاد با لايات لايكون من قبيل الاستدلال المنطقى والاستنتاج من صغرى وكبرى فى مقابل الخصم الغير المعتقد بإمامته، للزوم كون الاستدلال حينئذ بالظاهر المتفاهم عرفاً حتى يجاب به الخصم. ولاريب فى أنّ الظاهر من الاية الأُولى المستشهد بها فى الرواية أنّه تعالى لم يخلق شيئاً لعباً بل لغاية بما يليق بذاته المقدّسة.

ومن الثانية أنّه تعالى لم يتّخذ اللهو، وقد فسِّر بالمرأة والولد والصاحب، ولو يراد أعمّ منها يكون المعنى أنّه لم يتّخذ مطلق اللهو، وبمناسبة السابقة أنّه تعالى غير لاه كما أنّه غير لاعب.

ومن الثالثة أنّه تعالى مضافاً إلى تنزّهه عمّا ذكر يجعل الحقّ غالباً وقاهراً على الباطل بإقامة البيّنة عليه كما فسّرت بها، ومن يكون كذلك لايكون لاهياً، وهو وجه المناسبة بينهما.

وفى تفسير البرهان عن يونس بن عبد الرحمن ـ رفعه ـ قال: قال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام: ليس من باطل يقوم بإزاء الحقّ إلاّ غلب الحقّ الباطل، وذلك قوله

---

۱. الوسائل؛ ۱۲: ۲۳۸، كتاب التجارة، الباب ۱۰۲ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ۵.

تعالی: **بل نقذف بالحقّ علی الباطل فیدمغه فإذا هو زاهق.**[1]

ولایبعد أن تکون الروایة غیر مرفوعة، لانّ یونس لاقی أباعبداللّه ـ علیه السلام ـ وإن قال النجاشی: إنّه لم یرو عنه وإن لاقاه، لکن مع ورود ماهو ظاهر فی روایته عنه ـ علیه السلام ـ لاحجّة علی کونها مرفوعة، ولعلّ النجاشی لم یطّلع علی روایته عنه لندرتها، کما أنّ ظاهر النجاشی أنّه رأی أبا عبد اللّه ـ علیه السلام ـ مرة واحدة بین الصفا و المروة مع أنّه فی روایة العبیدی: سمعت یونس بن عبد الرحمن یقول: رأیت أبا عبد اللّه ـ علیه السلام ـ یصلّی فی الروضة بین القبر والمنبر ولم یمکننی أن أسأله عن شیء.

ولا دلالة فیها أیضاً أنّه لم یرو عنه مطلقاً، ولعلّ مستند النجاشی علی عدم روایته قول البرقی فی الروایة المتقدّمة: رفعه.

وفی تفسیر البرهان عن أیّوب بن الحرّ، قال: قال لی أبو عبداللّه ـ علیه السلام: «یا أیّوب، ما من أحد إلاّ وقد یرد علیه الحقّ حتّی یصدع قلبه، قبله أم ترکه، وذلک قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ فی کتابه: بل نقذف....

فظهر أنّ الایات الثلاث إخبار عن تنزّهه تعالی عن اللعب واللهو وأنّه تعالی یقذف الحقّ والحجج الدالّة علیه علی الباطل فیدمغه، فلایستفاد منها بحسب ظاهرها حرمة الغناء ولا اللهو والباطل.

مضافاً إلی أنّ اللعب واللهو والباطل عناوین مختلفة لعلّ بینها عموماً من وجه و معه لایمکن الاستنتاج القیاسی کما لایخفی.

وعلیه یمکن أن یکون الاستشهاد لمجرّد مناسبة بین تنزیه اللّه تعالی عن عمل اللهو والباطل وتنزیه رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ عن ترخیص الغناء،

---

۱ . البرهان فی تفسیر القرآن؛ ۳: ۵۴؛ الانبیاء / ۱۸.

فلايصحّ الاستدلال بها على حرمة مطلق اللهو.

نعم، فيها إشعار على عدم ترخيصه مطلقه، أو أنّ الغناء غير مرخّص فيه لكونه لهواً، لكنّه ليس بحيث يمكن الاستناد إليه على حرمة مطلقه، لاحتمال أن يراد بها أنّ الّذى يبطل الباطل لايرخّص الغناء وما هو بمنزلته، وليس كلّ لهو وباطل كذلک.

وأمّا رواية ابن المغيرة الدالّة على أنّ كلّ لهو المومن باطل...، فهى مع الغضّ عن سندها من أدلّ الدليل على أنّ مطلق الباطل ليس بحرام، لانّها دلّت بواسطة استثناء المذكورات على أنّ ما يترتّب عليها الاغراض العقلائيّة كتأديب الفرس لهو باطل ما سوى الثلاثة، والضرورة قائمة بعدم حرمة أمثالها.

ثمّ إنّه لابدّ من حملها على أنّ كلّ لهو المومن باطل حكماً، وإلاّ فماله غاية عقلائيّة ليس بباطل موضوعاً ولايمكن الحكم بالحرمة لما عرفت، فيكشف منها أنّ الباطل منه ما يكون محرّماً، ومنه غير محرّم بل مكروه.

وأمّا ما ذكرناه من دلالة الروايات على مفروغيّة حرمة الباطل ولهذا استشهد لحرمة الشطرنج وغيره من أنحاء القماروالغناء بكونها باطلاً، فبعد فرض التسليم لابدّ من حملها على معهوديّة حرمة قسم خاصّ من الباطل، وإلاّ فمطلقه لم يكن معهوداً حرمتها بل كثير منه معهود حليّته بلاشبهة.

مضافاً إلى احتمال أن تكون الروايات الواردة فى أنّ الشطرنج والسدرونحوهما باطل إشارة إلى انسلاكها فى قوله تعالى: **لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل،**[1] كما يشعر به قوله: «لاخير فيه»، وتشهد به جملة من الروايات المفسّرة للاية الكريمة بالقمار:

كصحيحة زياد بن عيسى الحذاء، قال: سألت أباعبدالله ــ عليه السلام ــ عن

---

١ . النساء / ٢٩.

قوله عزّ وجلّ: **ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم اللّه عزّوجلّ عن ذلک».[1]

وفی رواية اُخرى عنه ـ عليه السلام: «يعنی بذلک القمار». وقريب منها غيرها.

وبالجملة لادلالة فی تلک الروايات على حرمة مطلق الباطل أو اللهو بل تدلّ إمّا على حرمة أكل المال به، أو على حرمة نوع خاصّ.

ثمّ لو فرض قيام الدليل على حرمة الباطل، لكن كون الغناء والاصوات اللهوية منه عرفاً محلّ إشكال، لانّ الباطل بمعنى الفاسد الّذی لايترتّب عليه الاثر، والّذی لامصرف له، والّذی لاغرض فيه، وشیء منها لاينطبق على الغناء ونحوه ممّا هو متعلّق الاغراض العقلائيّة، ولولا منع الشارع الاقدس لما عدّ نحوه فی الباطل والهزل واللغو، فالاستدلال على حرمته بحرمة تلک العناوين على فرض ثبوتها غير وجيه.

واستدلّ على حرمة مطلق اللهو بجملة من الروايات:

منها: رواية سماعة، قال: قال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام: «لمّا مات ادم ـ عليه السلام ـ شمت به إبليس وقابيل فاجتمعا فی الارض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهی شماتة بآدم ـ عليه السلام ـ فكلّ ما كان فی الارض من هذا الضرب الّذی يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلک».[2]

ولايخفى ما فيه، فإنّ قوله: «من هذا الضرب» إشارة إلى المعازف والملاهی، فكأنّه ضروب الملاهی والمعازف الّتی يتلذّذ بها الناس من ذلک، والملاهی جمع الملهاة، فلاتدلّ على حرمة مطلق اللهو ولا الغناء.

---

۱ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۳۵ من ابواب ما يكتسب به.

۲ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۱۰۰ من ابواب ما يكتسب به، ضعيفة بعبدالله بن قاسم.

ومنها: ما عن المجالس للحسن بن محمد الطوسی بسند ضعيف،[1] عن أبی الحسن علی بن موسی ـ عليه السلام ـ عن آبائه، عن علی ـ عليه السلام ـ قال: «كلّ ما ألهی عن ذكر اللّه فهو من الميسر».

وفيه ـ مضافاً إلی بُعد أن يراد بالكلية جميع صنوف الملهيات و إلحاقها بالميسر حكماً، لانّ الإلحاق الحكمی بلسان الإلحاق الموضوعی غير مناسب للبلاغة ومجرّد اشتراكها فی الإلهاء لايصحّح الدعوی، فلايبعد أن يكون المراد بالكليّة صنوف المقامرة كما ورد «كلّ ما قومر عليه فهو ميسر» ـ أنّ المراد بالملهی عن ذكر اللّه ليس الغفلة عن التوجّه إليه تعالی بالضرورة.

فلايبعد أن يكون المراد به ما يوجب الغفلة عنه تعالی بحيث لايبالی بالدخول فی المعاصی كما هو شأن المقامرات واستعمال الملاهی.

أو كان المراد غفلة خاصة تحتاج إلی البيان من قبل اللّه تعالی.

وبهذا يظهر الكلام فی رواية أعمش عن جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ فی حديث شرائع الدين، حيث عدّ فيها من جملة الكبائر الملاهی وقال: «والملاهی الّتی تصدّ عن ذكر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ مكروهة كالغناء وضرب الاوتار».

وقوله: «مكروهة» يراد بها التحريم، أو تكون بالنصب ويكون المراد أنّها تصدّ عن ذكر اللّه كرهاً واستلزاماً بلا إرادة من الفاعل، تأمّل.

وذلک لانّ التمثيل بالغناء وضرب الاوتار لإفادة سنخ مايكون صادّاً عن ذكر اللّه تعالی، فإنّ ضرب الاوتار والغناء ونحوه توجب فی النفس حالة غفلة عن اللّه تعالی، وأحكامه، ويكون الاشتغال بها موجباً للوقوع فی المعاصی كما ورد فی الغناء أنّه رقية

---

۱ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ۱۰۰ من ابواب ما يكتسب به، ضعيفة بعبدالله بن علی لانه مشترک و فی سندها ابوالصلت و هو لوم يوثق.

الزنا، وفی البربط: «من ضرب فی بیته أربعین صباحاً سلّط اللّه علیه شیطاناً» إلـی أن قال: «نزع منه الحیاء ولم یبال ما قال ولاما قیل فیه».

وفی روایة: «فلا یغار بعدها حتّی توتی نساوه فلا یغار».

وقال اللّه تعـالی: **إنّما یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی‌الخمـر والمیسر ویصدّکم عن ذکر اللّه وعن الصلاة**.[۱] فلا دلالة فیها علی حرمة مطلق اللهو.

ومنها: روایة الفضل بن شاذان المرویّة عن العیون، وهی حسنة أو صحیحة ببعض طرقها، وفیها فی عدّ الکبائر: «والاشتغال بالملاهی».

وفیه أنّ الظاهر منها آلات اللهو لامطلق الملهیات. إلی غیر ذلک ممّا هـی دونهـا فی الدلالة.

فتحصّل من جمیع ذلک عدم قیام دلیل علی حرمة مطلق اللهـو ولاعلـی مطلـق الاصوات اللهویة.

نعـم، الاحـوط الاجتنـاب عـن بعـض صـنوف الاصـوات اللهویّـة کالتصـانیف الرائجة بألحان أهل الفسوق، لاحتمال مساواتها مع الغناء فی دخولها فی الباطل الّذی ورد فیـه: «إذا میّزاللّـه بـین الحـقّ والباطـل فـأین یکـون الغنـاء» فـی صـحیحة الریان بن الصلت.

واحتمال إلغاء الخصوصیّة من الغناء وإلحاقها به ودخولها فی الّتی تصدّ عن ذکـر اللّه وألهت عنه، وإن کان للمناقشة فیها مجال. واللّه العالم بالحال.[۲]

* * *

---

۱. المائدة / ۹۱.

۲. المکاسب المحرمة؛ ۱: ۳۵۳ ـ ۳۶۹.

سورة السجدة

إِنَّما يُؤْمِنُ بِآياتِنَا الَّذِينَ إِذا ذُكِّرُوا بِها خَرُّوا سُجَّداً وَ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ هُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ[۱]

ومسألة: يجب السجود عند تلاوة آيات أربع فى السور الاربع : آخر «النجم» و«العلق» ، لايستكبرون فى ألم تَنزيل و تعبدون فى حم فُصِّلَتْ ، وكذا عند استماعها دون سماعها على الاظهر ، ولكن لاينبغي ترک الاحتياط . والسبب مجموع الاية ، فلايجب بقراءة بعضها ؛ ولو لفظ السجدة منها وإن كان أحوط ، ووجوبها فوريّ لايجوز تأخيرها ، وإن أخّرها ولو عصياناً يجب إتيانها ولا تسقط.[۲]

* * *

سورة الاحزاب

النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ[۳]

ثمّ إنّ مقتضى كون الفقهاء ورثة الانبياء ـ ومنهم رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامّة على الخلق ـ انتقال كلّ ما كان لهم إليهم، إلاّ ما ثبت أنّه غير ممكن الانتقال، ولا شبهة فى أنّ الولاية قابلة للانتقال، كالسلطنة التى كانت عند أهل الجور موروثة خلفاً عن سلف.

---

۱ . السجدة / ۱۵.

۲ . تحرير الوسيلة؛۱: ۱۶۸.

۳ . الاحزاب / ۶.

وقد مرّ: أنّـه ليس المراد بالولايـة هی الولايـة الكلّيـة الإلهيّـة، التی دارت علـى لسان العرفاء، وبعض أهل الفلسفـة، بل المراد هـى الولايـة الجعليّـة الاعتباريّـة، كالسلطنـة العرفيّـة وسائر المناصب العقلائيّـة، كالخلافـة التی جعلها اللّه تعالى لداود ـ عليه السلام ـ وفرّع عليها الحكم بالحقّ بين الناس، وكنصب رسول اللّه ـ صلى‌اللّـه عليه و آله و سلم ـ عليّاً ـ عليه السلام ـ بأمر اللّه تعالى خليفـة ووليّاً على الأُمّـة.

ومن الضروریّ أنّ هذه أمر قابل للانتقال والتوريث، ويشـهد لـه مـا فـی «نهـج البلاغـة»: «أرى تراثی نهباً».[1]

فعليـه تكون الولايـة ـ أی كونـه **أَوْلَى بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** فيمـا يرجـع إلـى الحكومـة والامارة ـ منتقلـة إلى الفقهاء.

نعم، ربّما يقال: إنّ المراد بـ «العلماء» الائمّـة،[2] كما ورد «نحن العلماء».[3]

وفيـه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّـه مع عدم القرينـة، يكون لفظ «العلماء» ظاهراً فی الفقهاء غير الائمّـة:، فراجع ما ورد فی العلماء والعالم والعلم.

مع أنّ قولـه ـ عليه السلام ـ فی صحيحـة القدّاح: «من سلک طريقاً يطلب فيـه علماً» لاينطبق على الائمّـة: بالضرورة، فهو قرينـة على أنّهم غير الائمّـة.

كما أنّ قولـه فی ذيل روايـة أبی البختریّ «فمن أخذ بشیء منها فقد أخذ حظّـاً وافراً» لاينطبق عليهم سلام اللّه عليهم بالضرورة.

فحينئذٍ يكون قولـه ـ عليه السلام: «فانظروا علمكم هذا عمّـن تأخذونـه؛ فـإنّ فينا أهل البيت...» إلى آخره، أمراً متوجّهاً إلى العلماء؛ بأنّ علمهم لابدّ وأن يؤخذ من

---

۱ . محمد عبده؛ نهج البلاغة: ۸۵.

۲ . بلغة الفقيه؛ ۳: ۲۲۶؛ المحقق الاصفهانی؛ حاشية المكاسب؛ ۱: ۲۱۳ ؛ منية الطالب؛ ۱: ۳۲۶ ؛ هداية الطالب: ۳۲۷.

۳ . الكافی؛ ۱: ۳۴ ؛ وسائل الشيعة؛ ۲۷: ۶۸، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، الباب ۷، الحديث ۱۸.

معدن الرسالـة، حتّى يصير العالم بواسطتـه وارثاً للانبياء، وليس مطلق العلم كذلک، أو متوجّهاً إلى الأُمّـة بأن يأخذوا علمهم من ورثـة الانبياء؛ أى العلماء.

وكيف كان: لا شبهـة فى أنّ المراد بهم فقهاؤنا ـ رضوان اللّه عليهم، وأعلـى اللّـه كلمتهم ـ.

وأوهن منـه ما قيـل: من أنّ وراثـة الانبيـاء بمـا هـم أنبيـاء، لا تقتضـى إلاّ تبليـغ الأحكام؛ فإنّ الوصف العنوانىّ مأخوذ فى القضيّـة، وشأن الانبياء ـ بما هم أنبياء ـ ليس إلاّ التبليغ.

نعم، لو قيل: «إنّهم ورّاث موسى وإبراهيم ـ عليهماالسلام ـ» مثلاً صحّت الوراثـة فى جميع مالهم.

وذلک لانّ هذا التحليل خارج عن فهم العرف، ولا ينقدح فى الاذهان مـن هـذه العبارة إلاّ الوراثـة من موسى وعيسى وغيرهم، ولاسيّما مع إتيان الجمع فى الانبيـاء؛ فإنّ الظاهر منـــه إرادة أفـرادهم، ويكـون العنـوان مشـيراً إلـيهم، لا مـأخوذاً بنحـو الموضوعيّـة.

ولو سلّمنا ذلک، فلا شبهـة فى أنّ ما ثبت لعنوان «النبىّ» ـ صلى‌اللّه عليه و آلـه و سلم ـ فى الكتاب والسنّـة، لابدّ وأن يورث، وقد قال اللّـه تعـالى: **النَّبِـــىُّ أَوْلَـــى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** ونحن لا نريد إلاّ إثبات وراثـة هـذا المعنـى؛ إذ فيـــه جميـع المطالب، وهذا واضح جداً.

كما أنّ عنوان «الرسول» و«النبىّ» فى متفاهم العرف واحد، وإن ورد الفرق بينهما فى الروايات بأنّ: «النبىّ يرى فى منامـه، ويسمع الصوت، ولا يعاين الملک، والرسول يسمع الصوت، ويرى فى المنام، ويعاين الملک».

ولاشبهـة فى أنّ الوراثـة ليست بهذا المعنى الذى فى الروايات؛ ضرورة أنّ الفقهاء

لم تکن منزلتهم کذلک، بل المراد فی الروایة هو النبیّ المأمور بالإبلاغ، وهو الرسول عیناً، فحینئذٍ إذا ثبت شیء للرسول، ثبت للفقیه بالوراثة، کوجوب الإطاعة ونحوها، فلا شبهة من هذه الجهة أیضاً.[۱]

* * *

سورة الصافات

فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ[۲]

الظاهر أنَّ القرعة لیست أمارة علی الواقع، لا لدی العُقلاء وذلک واضح، ولا لدی الشرع:

أمّا أوّلاً: فلأنَّ الظاهر أنَّ الشارع لم یتّخذ فی باب القرعة طریقاً غیر طریق العُقلاء، کما لعلّه یظهر من ذیل مرسلة ثعلبة، حیث جعل الاصل فیها قوله تعالی:

ومعلوم: أنَّ مُساهمة أصحاب السفینة قضیّة عُقلائیة، قرّرها الکتاب الکریم، واستشهد بها الائمّة ـ علیهم السلام ـ بل الناظر فی الاخبار المُتکثّرة الواردة فی القرعة یری أنَّ مواردها هی الموارد التی یتداول أشباهها لدی العُقلاء، إلاّ المورد الذی مرّ الکلام فیه.[۳]

* * *

---

۱. کتاب البیع: ۲: ۶۴۶ ـ ۶۴۹.

۲. الصافات / ۱۴۱.

۳. الاستصحاب: ۴۰۰.

سورة غافر

فَأَیَّ آیاتِ اللّهِ تُنْکِرُونَ[1]

إذا دلّ اللفظ على الأفراد لا فی عرض واحد یکون بدلیّاً؛ مثل «أیّ» الاستفهامیّة، کقوله: **فَأیَّ آیاتِ اللّهِ تُنکِرون**، و قوله: **أَیُّکُم یَأتِینی بِعَرشها.**[2] و قد یکون البدلیّ فی غیر الاستفهامیّة، مثل: «زکّ مالک من أیّ مصداق شئت»، و «اذهب من أیّ طریق أردت»، فإنّها تدلّ بالدلالة الوضعیّة على العموم البدلیّ.[3]

* * *

سورة الحجرات

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ[4]

أمّا وجه حُجّیة مُثبتات الامارات فهو أنّ جمیع الامارات الشرعیّة إنّما هی أمارات عقلائیّة أمضاها الشارع، ولیس فیها ما تکون حُجّیتها بتأسیس من الشرع، کظواهر الالفاظ وقول اللّغویّ على القول بحُجّیته، وخبر الثقة والید وقول ذی الید على القول بحُجّیته، وأصالة الصحّة على القول بأماریّتها؛ فإنّها کلّها أمارات عقلائیّة لم یردع عنها

---

۱. غافر / ۸۱.

۲. النمل / ۳۸.

۳. مناهج الوصول؛ ۲: ۲۳۵.

۴. الحجرات / ۶.

الشارع، فراجع أدلّة حُجّية خبر الثقة ترى أنّها ليست بصدد التأسيس، بل جميعها بصدد الإمضاء لبناء العقلاء، فآية النبأ ظاهرها الردع عن العمل بقول الفاسق، فيظهر منها أنَّ بناءهم هو العمل بقول الثقة مطلقاً أو خصوص غير الفاسق، إلاّ أنّهم لا يعلمون فسق الوليد، فأخبر اللّه تعالى به.

وبالجملة: يظهر منها أنَّ العمل بخبر الثقة كان مورد بنائهم وارتكازهم[1]

* * *

أنّ أدلّة الامارات مختلفة...

ومثل أدلّة حجّيّة خبر الثقة، فإنّها مختلفة؛ فإن كان المستند هو مفهوم آية النبأ ـ بناءً على المفهوم ـ فلا يبعد أن يكون بنحو الحكومة؛ لانّ [مفهوم] قوله: **إنْ جائكُم فاسقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنوا أنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ** أنّ خبر العادل متبين، ولم يكن الإقدام معه جهالة، فيقدّم على أدلّة الأُصول التى يكون موضوعها عدم العلم والجهالة.[2]

* * *

الاستدلال بآية النبأ على الاعتبار[3]

وأمّا آية النبأ، فتارة يستدلّ بها لرفض أقوال الاولياء مع فسقهم، فيقال: إنّ بين مفاد الاية ودليل جعل الولاية ـ بلازمه ـ تعارض العموم من وجه؛ لانّ لازم جعل الولاية هو قبول إقراراته وإخباراته بالنسبة إلى ما تولاّه، وإطلاقه يقتضى

---

۱. الاستصحاب: ۱۵۰ ـ ۱۵۱.

۲. انوارالهداية؛ ۲: ۱۵ ـ ۱۶.

۳. العدالة فى ولاية الاب.

وجوب قبول قول الوليّ الفاسق، والاية الشريفة بإطلاقها تشمل الوليّ الفاسق، فيتعارضان فيه، فيجب رفع اليد عن مفاد الاخبار؛ لعدم إمكان تعارضها مع الكتاب.

وما قيل: من أنّ عدم قبول قول الفاسق من حيث هو، غير مناف لقبول إقراراته وإخباراته من حيث ولايته ووكالته؛ حيث إنّ «من ملک شيئاً ملک الإقرار به» غير وجيه؛ لانّ ما ذكر إنّما هو في الحكم الحيثيّ، كحلّية الغنم في قبال حرمة الموطوء، فإنّ قوله تعالى: **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الاَنْعَامِ**[1] حكم حيثيّ للبهيمة مقابل السباع مثلاً، وليس فيه إطلاق حتّى يعارض ما دلّت على حرمة الموطوء.

بخلاف الاية الشريفة، فإنّها كافلة لحكم فعليّ، له إطلاق على فرض الدلالة، فتعارض دليل اعتبار قول الاولياء.

كما أنّ «من ملک شيئاً ملک الاقرار به» لو كان مفاد رواية أو معقد إجماع ـ يكشف عن الحكم على هذا العنوان ـ لكان مفاده معارضاً للاية الكريمة بالعموم من وجه، فلابدّ من الاخذ بها، ورفض إطلاق الرواية أو معقد الإجماع.

نعم، لو كان خصوص قبول إخبار الوليّ الفاسق مجمعاً عليه يؤخذ به، وتقيّد به الاية الكريمة.

كما أنّه لو كان دليل لفظيّ على أنّ المالک لشيء تسمع إقراراته وإخباراته بالنسبة إليه، أمكن أن يقال: إنّ قوله ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم: «أنت ومالک لابيک» ينزّل غير المالک منزلته في الأحكام، ويقدّم على إطلاق الاية.

هذا، ولكن التحقيق: أنّ الاية الكريمة لا تدلّ على رفض قول الفاسق مطلقاً؛ فإنّ مورد نزول الاية والتعليل بعدم إصابة القوم بجهالة، دليل على أنّه في المهمّات ـ نحو خبر الوليد بكفر بني المصطلق ـ لا يصحّ الاعتماد على الخبر الواحد، ولاسيّما إذا

---

١ . المائدة / ١.

كان المخبر فاسقاً مثل الوليد؛ لانّ الاعتماد فی مثلـه يوجب تجهيـز الجـيش، وقتـال المرتدّين، والقتل العامّ الموجب للإصباح نادمين أيّـة ندامـة عظيمـة!

ففی مثلـه لابدّ من التثبّت والتفتـيش عـن الواقعــة، لا العمـل بقـول الواحـد أو الاثنين، ولاسيّما إذا كان فاسقاً، بل العمل بقول العدلين أيضاً فی مثل تلـک الواقعــة، على خلاف طريقـة الدول والعقلاء.

فالايــة أجنبيّــة عن الحكم بعدم قبول قول الفاسق مطلقاً، وبقبول قول العادل، مع عدم انقداح الردع من الايـة عن بناء العقلاء على العمل بقول الملاّک وذوی الايـادی والاولياء، ولهذا لم يعهد التمسّک بها لذلک إلاّ نادراً.

وبما ذكرناه يظهر النظر فيما نقل عن بعض مقررّی بحث الشيخ الانصاریّ ـ قدس سره ـ فی اللقطـة: من التمسّک بها لاعتبار العدالـة فی الملتقط، وأنّ أعمـال الفسّـاق كأقوالهم لايجوز الاعتماد عليها؛ فإنّـه إذا وجب التثبّت فی قولهم، وجب فی فعلهـم؛ بمعنی عدم ترتيب آثار الوجود على الفعل المحتمل صدوره منهم.

وأيضاً: يظهر من التعليل أنّ العلّـة هی مطلق الحذر من الوقوع فی مخالفـة الواقع.

وأيضاً: تفريع الوقوع فی الندم على ترک التثبّت، يشمل الافعـال كـالاقوال؛ فـإنّ الندامـة فيها أكثر منها فی الاقوال.

فإنّـه مع ورود ما أوردناه على الاوّل عليـه، يزيّف بأنّـه لا دليل على أنّ أعمـال الفسّاق كأقوالهم، بل الدليل على خلافـه؛ فإنّ أعمال الفسّـاق تحمـل علـى الصحّـة بلاريب، بخلاف أقوالهم، وأيديهم أمارة على ملكيّـة ما فيها، ولو لزم من إسقاط اعتبار أقوالهم إسقاط كلّ ما يحتمل خلافـه منهم، للزم الاختلال فی سوق المسلمين.

وأمّا التعليل فيظهر منـه أنّ الاشياء الخطيرة ـ نحو إصابــة قـوم مـن المسـلمين بالقتل والسبی ـ علّـة، لا مطلق الجهالـة ولو لم تترتّب عليها مفسدة، كما أنّ الندامــة

الحاصلة من إصابة طائفة من المسلمين، لا تقاس بها الندامة فى أمر حقير غير مهتمّ به.[١]

***

لو كان للاية الشريفة: **إنْ جاءكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** دلالة، يمكن أن يتوهّم منها أنّها بصدد جعل المُبيَّنيّة والمكشوفيّة فى مودّى خبر العادل، بتقرير أنّ المفهوم منها أنّ خبر العادل لايجب التبيُّن فيه لكونه متبيِّناً.

لكن فيه ـ مع الغضّ عن الإشكال بل الإشكالات فى دلالتها ـ أنّها ليست بصدد جعل ماذكر، بل بصدد جعل وجوب العمل على طبقه، وإنّما المتبيَّنيّةُ الذاتيّة التى له جهة تعليليّة لوجوب العمل على طبقه. تدبّر تعرف.[٢]

***

و يمكن تقريب الاستدلال[٣] بوجه آخر: وهو أنّه لافرق فى شمول العامّ لافراده، بين كونها أفراداً ذاتيّة له، وبين كونها أفراداً عرضيّة إذا كانت بنظر العرف شموله لها بنحو الحقيقة، فكما أنّ الابيض صادق على نفس البياض لو فرضنا قيامه بنفس ذاته، كذلك إنّه صادق على الجسم المتلبّس به، مع أنّ صدقه عليه عرضىّ تبعىّ لدى العقل الدقيق، لكنّه حقيقة لدى العقل العادى والعرف.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ لعدم مجىء الفاسق بالخبر فرداً ذاتيّاً، هو عدم تحقّق الخبر

---

١ . كتاب البيع؛٢: ٦٠٢ ـ ٦٠٤.

٢ . انوار الهداية؛ ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

٣ . حجية خبر الواحد.

لامن الفاسق ولامن غیره، وأفراداً عرضيّة هی مجیء غيره به، فيكون صدق عدم مجیء الفاسق به علی مجیء العادل به صدقاً عرضيّاً فی نظر العقل، وصدقاً حقيقياً فی نظر العرف، فيشمل العامّ له كما يشمل الفرد الذاتی.

فمفهوم قوله ـ تعالی: **إنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** هو إن لم يجئكم به فلا يجب التبيّن، سواء جاء به العادل أولا. وإن ضمّ إلی ذلک أنّ ظهور القضايا السالبة إنّما هو فی سلب المحمول، لاسلب الموضوع، يصير المفهوم: إن جاءكم عادل بنبأ فلايجب التبيّن.

و بالجملة: مفهومها يدلّ علی عدم وجوب التبيّن فی خبر العادل: إمّا بإطلاقه، وإمّا بالتعرّض لخصوص خبره. هذا.

و فيه: أنّ الأمر فی المثال والممثّل متعاكسان بحسب نظر العرف، فإنّ المثال الذی مثّلت ـ من صدق الابيض علی البياض والجسم المتلبّس به ـ يكون صدقه علی الفرد الذاتیّ العقلیّ أخفی عند العرف من صدقه علی الفرد العرضیّ، بل يمكن أن يقال: إنّه لايصدق إلاّ علی الثانی دون الاوّل عرفاً، وإن كان الأمر عند العقل الدقيق علی عكس ذلک.

و أمّا فيما نحن فيه والممثّل، لايكون مجیء العادل بالخبر من مصاديق لامجیء الفاسق به عرفاً، وإن فُرض أنّ أحد الضدّين ممّا ينطبق عليه عدمُ الضدّ الاخر، ويكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح بعض أكابر فنّ المعقول لكنّه أمر عقلیّ خارج عن المتفاهم العرفیّ، وأخذ المفاهيم إنّما هو بمساعدة نظر العرف، ولا إشكال فی أنّه لايفهم [من] الاية الشريفة مجیء العادل به.

و أمّا قضيّة ظهور القضايا السالبة فی سلب المحمول، إنّما هو فی القضايااللفظيّة، وأمّا فيما نحن فيه فليس قضيّة لفظيّة فی البين. تأمّل.

ولو فرضنا كون المفهوم قضيّة لفظيّة أو فى حكمها، لكانت ظاهرة فى سلب الموضوع؛ ضرورة ظهور قوله: «إن لم يجىء فاسق بنبأ» فيه، لاسلب المحمول.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه لا إشكال فى عدم دلالة الاية على المفهوم، وإنّما مفادها التبيّن فى خبر الفاسق من غير التعرّض لخبر غيره.

هذا، ولقد تصدّى بعض أعاظم العصر قدّس سرّه ـ على مافى تقريرات بحثه ـ لبيان أخذ المفهوم من الاية بما لايخلو عن خلط وتعسّف.

و محصّل ما أفاد: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع فى الاية مطلق النبأ، والشرط هو مجىء الفاسق به من مورد النزول، فإنّ مورده إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد اجتمع فى إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون المخبِر فاسقاً، والاية وردت لإفادة كبرى كلّيّة؛ لتميز الاخبار التى يجب التبيّن عنها عن غيرها، وقد عُلّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون هو الشرط، لا كون الخبر واحداً، ولوكان الشرط ذلک لعلّق عليه؛ لانّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق، كاشف عن انتفاء التبيّن فى خبر غيرالفاسق.

و لايتوهّم أنّ ذلک يرجع إلى تنقيح المناط، أو إلى دلالة الإيماء، فإنّ مابيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الاية تكون بمنزلة الكبرى الكلّيّة، ولابدّ من أن يكون مورد النزول من صُغرياتها، وإلاّ يلزم خروج المورد عن العامّ، وهو قبيح، فلابدّ من أخذ المورد مفروضَ التحقّق فى موضوع القضيّة، فيكون مفاد الاية ـ بعد ضمّ المورد إليها: أنّ الخبر الواحد إن كان الجائى به فاسقاً فتبيّنوا، فتصير ذات مفهوم[1] انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ كون مورد النزول إخبارَالوليد لاربط له بكون الموضوع فى الاية

---

١. فوائد الاصول؛ ٣: ١٦٩.

مطلق النبأ، والشرط خارج غيرمسوق لتحقّق الموضوع، ومجرّد إخباره بكذا لايصير منشأ لظهورها فى إفادة الكبرى الكلّيّة لتميّز الاخبار التى يجب التبيّن عنها عن غيرها.

نعم الاية الشريفة مسوقة لإفادة الكبرى الكلّيّة، وهى وجوب التبيّن عن خبر كلّ فاسق، من غير تعرّض لغيره، وليست بصدد بيان التميّز بين خبر الفاسق والعادل.

و بالجملة: إنّها متعرضة لخبر الفاسق فقط، دون العادل، لامنطوقاً ولامفهوماً.

و ثانياً: أنّ اجتماع العنوانين فى خبر الوليد ـ أى كونه خبراً واحداً، وكون الُمخبِر به فاسقاً ـ بيان لمفهوم الوصف، لا الشرط؛ حيث لم يعلّق فى الاية وجوب التبيين على كون الُمخبِر به فاسقاً، بل عُلّق على مجىء الفاسق بالخبر، ومعلوم أنّه لامفهوم له، كما أنّه بذاک التقريب لايكون للوصف أيضاً مفهوم؛ لعدم إفادة العلّيّة المنحصرة.

مع أنّ فى ذكر الفاسق ها هنا نكتة هى التنبيه على فسق الوليد، فكون مورد النزول هو إخبار الوليد مضر بدلالة الاية على المفهوم، لا أنّه موجب لها، كما أفاد ـ رحمه اللّه ـ ومن ذلک يعرف ما فى قوله: فإنّ ما بيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

و أمّا ماأفاد: ـ فى تائييد كون الاية بمنزلة الكبرى الكلّيّة: من أنّ مورد النزول من صُغرياتها، وإلاّ يلزم خروج المورد، فهو صحيح، لكنّ الكبرى الكلّيّة ليست هى ما أفاد، بل هى وجوب التبيّن عن خبر كلّ فاسق، واخبار الوليد من صُغرياتها، من غير أن يكون للاية مفهوم.

وبالجملة: إنّ الاية الشريفة لامفهوم لها، وهذه التشبّثات لاتجعل الاية ظاهرة فيما لم تكن ظاهرة فيه.

تكملة

قد اُورد على التمسّک بالاية الشريفة لحجّيّة الخبر الواحد بأمور: منها ما يختصّ

بالاية، ومنها ما يشترک بينها وبين غيرها:

فمن الإشکالات المختصّة بها: هو کون المفهوم ـ على تقدير ثبوته ـ معارضاً لعموم التعليل فی ذيلها فإنّ الجهالة هی عدم العلم بالواقع، وهو مشترک بين إخبار الفاسق والعادل، فمفهوم التعليل يقتضی التبيّن عن خبرالعادل، فيقع التعارض بينهما، والتعليل أقوى فی مفاده، خصوصاً فی مثل هذا التعليل الابی عن التخصيص، فعموم التعليل لاقوائيّته يمنع عن ظهور القضيّة فی المفهوم، فلا يلاحظ النسبة بينهما، فإنّها فرع المفهوم.

ولقد تصدّى المشايخ لجوابه، وملخّص ما أفاد بعض أعاظم العصر ـ قدّس سرّه ـ على مافی تقريرات بحثه ـ أنّ الإنصاف أنّه لاوقع له:

أمّا أوّلاً: فلانّ الجهالة بمعنى السفاهة والرکون إلى ما لاينبغی الرکون إليه، ولاشبهة فی جواز الرکون إلى خبر العادل دون الفاسق، فخبر العادل خارج عن العلّة موضوعاً.

و أمّا ثانياً: فعلى فرض کونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، يکون المفهوم حاکماً على عموم التعليل؛ لانّ أقصى مايدلّ عليه التعليل هو عدم جواز العمل بماوراء العلم، والمفهوم يقتضی إلقاءَ احتمال الخلاف، وجعلَ خبر العادل محرزاً للواقع و علماً فی عالم التشريع، فلايعقل أن يقع التعارض بينهما؛ لانّ المحکوم لايعارِض الحاکم ولو کان ظهوره أقوى؛ لانّ الحاکم متعرّض لعقد وضع المحکوم إمّا بالتوسعة أو التضييق.

فإن قلت: إن ذلک کلّه فرع ثبوت المفهوم، والمدّعى أنّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضيّة فيه.

قلت: المانع منه ليس إلاّ توّهم المعارضة بينهما، وإلاّ فظهورها الاوّلی فيه ممّا لاسبيل لإنکاره، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما؛ لانّ المفهوم لايقتضی تخصيص العموم، بل هو على حاله من العموم، بل إنّما يقتضی خروج خبر العادل عن موضوع القضيّة، لاعن حکمها، فلامعارضة بينهما أصلاً؛ لعدم تکفّل العامّ لبيان موضوعه وضعاً

ورفعاً، بل هو متکفّل لحکم الموضوع علی فرض وجوده، والمفهوم یمنع عن وجوده[1] انتهی.

و یرد علیه: أوّلاً: أنّ التعلیل یمنع عن المفهوم بلا إشکال. والسرّ فیه لیس ما أفاد المستشکل، بل هو أنّ القضیّة الشرطیّة إنّما تکون ذات مفهوم لظهور التعلیق فی العلّیّة المنحصرة ـ کما هو المقرّر فی محلّه ـ وهذا الظهور إنّما ینعقد إذا لم یصرّح المتکلّم بعلّة الحکم؛ لانّه مع تصریحه بها لامعنی لإفادته العلّیّة، فضلاً عن انحصارها.

فقوله: «إن جاءک زید فأکرمه» إنّما یدلّ علی علّیّة المجیء للإکرام وانحصارها فیه إذا أطلق المتکلّم کلامه، وأمّا إذا صرّح بأنّ علّة الإکرام هو العلم، لایبقی ظهور له فی العلّیّة، فضلاً عن انحصارها. ولَعَمری إنّ هذا واضح للمتأمّل، ومن العجب غفلة الاعلام عنه.

و هذا الإشکال ممّا لایمکن دفعه أیضاً، وعلیه لاوقع لما أفاده المحقّق المعاصر وغیره فی دفعه.

و ثانیاً: أنّ الظاهر أنّ الجهالة فی الایة فی مقابل التبیّن، ومعلوم أنّ التبیّن هو تحصیل العلم بالواقع وجعل الواقع بیّناً واضحاً، والجهالة التی فی مقابلته بمعنی عدم العلم بالواقع، لابمعنی السفاهة والرکون إلی ما لاینبغی الرکون إلیه، کما أفاده ـ رحمه اللّه ـ تبعاً للشیخ ـ قدّس سرّه ـ.

و ثالثاً: أنّ ما أفاد من حکومة المفهوم علی عموم التعلیل ـ مع کونه دوراً واضحاً؛ لانّ الحکومة تتوقّف علی المفهوم، وهو علیها ـ فممنوع، فإنّ غایة ماتدلّ علیه الایة هی جواز العمل علی طبق قول العادل أو وجوبه، ولیس لسانها لسان الحکومة، ولیس فیها دلالة علی کون خبر العادل محرزاً للواقع وعلماً فی عالم التشریع.

---

۱. فوائد الاصول؛ ۳: ۱۷۲.

نعم، لوادّعى أحد أنّ قوله: **إِنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** مفهومه عدم وجوب التبيّن في خبر العادل؛ لكونه متبيَّناً في عالم التشريع، لكان للحكومة وجه، لكنّه غير متفاهمه العرفيّ كما لايخفى.

و من الإشكالات المختصّة: لزوم خروج المورد عن المفهوم، فإنّه من الموضوعات الخارجيّة، وهي لا تثبت إلاّ بالبيّنة، فلابدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلاّ يلزم التخصيص البشيع.

ولقد تصدّى لردّه المحقّق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ بما ملخّصه: من أنّ المورد داخل في عموم المنطوق، وهو غير مخصّص، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لافي الموضوعات ولا في الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود؛ لانّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائيّة، فلا مانع من تخصيصه.

و لافرق بين المفهوم والعامّ الابتدائيّ سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيّة في المنطوق، ولاملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحداً انتهى.

و فيه ما لايخفى: فإنّ الاية الشريفة ـ على فرض دلالتها على المفهوم ـ إنّما تدلّ على أنّ التبيُّن إنّما يختصّ بخبر الفاسق، و إنّما الاعتراض والتشنيع على ترتيب الاثر في المورد بإخبار الوليد الفاسق، ولولا فسقه أو كون الخبر غيره من العدول لما توجّه اعتراض ولوم.

وبالجملة: أنّ العلّة المنحصرة لتوجّه الاعتراض والتشنيع في المورد ـ حتّى أتى اللّه بضابط عامّ وقانون كلّيّ ـ هو فسق المخبر، لا كونه واحداً.

مع أنّه لوكان عادلاً واحداً لتوجّه على العامل بقوله الاعتراض بترتيب الاثر على

قول شاهد واحد فی الموضوعات، مع لزوم التعدّد فیها.

فتحصّل منه: أنّ التخصیص هاهنا فی المفهوم بشیع، فلابدّ من رفع الید عن المفهوم، والالتزام بأنّ الایة سیقت لبیان المنطوق فقط، کما هو الحقّ.

و بما ذکرنا یظهر النظر فیما أفاد الشیخ العلاّمة الانصاریّ فی الجواب عن الاعتراض فراجع.[1]

❊ ❊ ❊

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا اجْتَنِبُوا کثیراً مِنَ الظَّنِّ إنَّ بعضَ الظَّنِّ إثْمٌ وَلاتَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخیهِ مَیْتاً فکرِهْتُمُوهُ[2]

المسألة الثالثة: الغیبة حرام بالادلّة الاربعة، والظاهر أنّها من الکبائر.

ویمکن الاستدلال علی کونها کبیرة بقوله تعالی: ولایغتب بعضکم بعضاً أیحبّ أحدکم أن یأکل لحم أخیه میتاً فکرهتموه.

بناء علی أنّ ذیل الایة الکریمة تنبیه علی تجسّم عمل المغتاب فی الاخرة بصورة أکل لحم میتة أخیه، وهو إیعاد بالعذاب.

کما تدلّ علی أصل تجسّمها الایات والاخبار الکثیرة، وفی المورد بعض الروایات: مثل ما عن النبی ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم: «إنّه نظر فی النار لیلة الإسراء فإذا بقوم یأکلون الجیف، فقال: یا جبرئیل، من هولاء ؟ قال: هولاء الذین یأکلون لحم الناس».

---

۱. انوار الهدایة؛ ۱: ۲۸۳ ـ ۲۹۳.

۲. الحجرات / ۱۲.

وتشعر به أو تدلّ عليه ما عن جامع الاخبار عن النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «اجتنبوا الغيبة، فإنّها إدام كلاب النار».

وبناء على أنّه تعرف الكبيرة بإيعاد اللّه العذاب عليها ولو لم يكن إيعاداً بالنار صريحاً، كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسنى المفصّلة الّتى فيها كثير من الكبائر.

أو كان المراد من ذيلها التنزيل الحكمى، بمعنى أنّ الغيبة بمنزلة أكل لحم ميتة الاخ فى الحكم، بناء على أنّ أكل الميتة من الكبائر، كما تدلّ عليه حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا ـ عليه السلام ـ فى كتابه إلى المأمون، وفيها عدّ أكل الميتة من الكبائر، ومعلوم أنّ ميتة الادمى إمّا داخلة فى إطلاقها، أو أكلها أعظم من ميتة غيرها.

ويدلّ على هذا الاحتمال بعض الروايات:

مثل ما عن تفسير الإمام العسكرى ـ عليه السلام: «إعلموا أنّ غيبتكم لاخيكم المومن من شيعة آل محمّد ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أعظم فى التحريم من الميتة، قال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: **ولا يغتب بعضكم بعضاً**....

والظاهر أنّ قوله: «أعظم فى التحريم من الميتة» مبنى على ما قلناه من أعظميّة حرمة ميتة الإنسان سيّما الاخ من غيرها فى ارتكاز المتشرّعة.

وإن أمكنت المناقشة فى الاستدلال بالاية على كونها كبيرةً بل على أصل تحريمها بأنّ من المحتمل أن يكون المراد بذيلها تنظير الغيبة والتفكّه بأعراض الناس بأكل لحم ميتة الاخ فى تنفّر الطباع السليمة عنه و انتقاص أعراضهم كأكل لحومهم، فيكون إرشاداً إلى حكم العقل، فلاتدلّ على التحريم فضلاً عن كونهاكبيرة.

وتدل على هذا الاحتمال، أى كونه تنظيراً وتشبيهاً موضوعاً، جملة من الروايات:

كما فى مجمع البيان فى شأن نزول الاية، قال: نزلت فى رجلين من أصحاب

رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ اغتابا رفیقهما وهو سلمان، إلی أن قال: فقال لهما: «مالی أری خضرة اللحم فی أفواهکما» ؟ قالا: یا رسول اللّه، ماتناولنا یومنا هذا لحماً. قال: «ظللتم تأکلون لحم سلمان وأُسامة».

وعن جامع الاخبار قال ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم: «کذب من زعم أنّه ولد من حلال وهو یأکل لحوم الناس بالغیبة».

وعن القطب الراوندی مرّ رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ بناس من أصحابه فقال لهم: «تخلّلوا» فقالوا: ما أکلنا لحماً، فقال: «بلی مرّ بکم فلان فوقعتم فیه».

وعن العیون ومعانی الاخبار بإسناده عن الرضا ـ علیه السلام ـ عن أبیه، عن الصادق ـ علیه السلام ـ قال: «إنّ اللّه یبغض البیت اللحم» إلی أن قال: «إنّما البیت اللحم البیت الّذی توکل فیه لحوم النّاس بالغیبة».

ولایبعد أن یکون الاحتمال الاخیر أقرب إلی فهم العرف وإن کان إنکار دلالتها علی أصل التحریم مکابرة، فدلالتها علی الحرمة غیر قابلة للإنکار لظهورها وسیاقها وعدم فهم مجرّد الإرشاد منها.

نعم، لاتدلّ علی کونها کبیرة لما قلناه من أقربیة الاحتمال الاخیر، ولا أقلّ فی عدم ظهورها فی أحد الاوّلین.

ویمکن الاستدلال علی کونها کبیرة بقوله تعالی: **إنّ الذین یحبّون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم.**[١]

إمّا بدعوی أنّ الغیبة ملازمة لحبّ شیوعها، تأمّل.

أو بدعوی أنّ المراد من حبّ شیوعها ولو بملاحظة ورود الایة فی ذیل قضیة

---

١. النور / ١٩.

الإفک، هو نفس إشاعتها، أو يقال: إنّ حبّ شيوعها إذا كان كذلک فنفس الإشاعة أولى به.

وبدعوى أنّ المراد بتشييع الفاحشة إظهارها وإفشاوها.

واحتمال أن يكون المراد به حبّ شيوع نفس الفاحشة والمعصية بين المسلمين. بعيد عن ظاهر اللفظ و سياق الاية.

وإن كان الاستدلال بنفس الاية للمدّعى لايخلو من تكلّف وتعسّف، فالأُولى الاستدلال بها بضميمة بعض الروايات:

كمرسلة ابن أبى عمير عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: «من قال فى مومن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الّذين قال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: **إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة فى الّذين امنوا لهم عذاب أليم**.

ومرسلاته بحكم الصّحاح، لكن فى محكى أمالى الصدوق روايتها عن ابن أبى عمير، عن محمّد بن حمران، عنه ـ عليه السلام.

وهو إمّا النهدى الثقة، وهو الاقرب بناء على أنّ ابن أبى عمير لايرسل إلاّ عن ثقة، والظاهر أنّهاعين المرسلة.

أو من آل أعين، وهو حسن لو لم يكن ثقة باعتبار عدّه ابن أبى عمير فى محكى الامالى بسند صحيح من مشايخه مع أبان بن عثمان وهشام بن سالم.

بل يمكن الاستشهاد على وثاقته بإرسال ابن أبى عمير عنه على هذا الاحتمال.

لكن يحتمل أن يكون إرساله عن هشام كما فى الرواية الاتية ولابأس به بعد وثاقة هشام.

وكيف كان، فالرواية صحيحة دالّة على أنّ مطلق الغيبة داخل فى الاية الكريمة، فتدلّ على أنّ المراد بالاية ليس الحبّ فقط ولا الشياع بمعناه المعروف، بل مطلق

الإظهار وكشف الستر.

ولو كان المراد به الإلحاق الحكمى بلسان الإلحاق الموضوعى كما سنشير إليه فى استماع الغيبة فلايضرّ بالاستدلال على المطلوب.

وكما فى تفسير البرهان عن تفسير علىّ بن إبراهيم، قال: حدّثنى أبى، عن ابن أبى عمير، عن هشام، عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ قال: «من قال فى مومن ما رأت عيناه وسمعت أذناه كان من الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة فى الّذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والاخرة».

وفى مجمع البحرين: وروى فيما صحّ عن هشام عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام.

وعليه فلا شبهة فى كونها من الكبائر ولو فسّرت بما أوعد اللّه تعالى عليه النار.

ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بالاخبار الكثيرة البالغة حدّ التواتر إجمالاً المشتملة على الإيعاد على النار والعذاب من رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ والائمّة الطاهرين ـ عليهم السلام.

بناء على أنّ إيعادهم عن رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ كما دلّت عليه الروايات بل هو من الواضحات.

وبناء على أنّ إيعاد رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ بالعذاب والنار يكشف عن كون المعصية كبيرة، كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسنى، حيث استدلّ أبو عبد اللّه ـ عليه السلام ـ فيها على كون ترك الصلاة متعمّداً كبيرة بقول رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «من ترك الصلاة متعمّداً من غير علّة فقد برى من ذمّة اللّه و ذمّة رسوله».

فالخدشة فى كونها كبيرة فى غير محلّها.

وما فى رواية ضعيفة عن جابر قال: كنّا مع رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و

سلم ـ فى مسير فأتى على قبرين يعذَّب صاحبهما فقال: «إنّهما لايعذَّبان فى كبيرة، أمّا أحدهما فكان يغتاب الناس...» غير صالحة لمعارضة ما تقدّم.

كما أنّ ما عن الصدوق وغيره بل عن الاصحاب كما فى مجمع البيان وعن الحلى أنّ الذنوب كلّها كبيرة وإنّما الصغر والكبر بالإضافة، كأنّه فى غير محلّه، لمخالفته للاعتبار والعقل والكتاب والروايات، بل ما نسب إلى الاصحاب غير ثابت.

نعم، للكبائر مراتب كما تشهد به الكتاب والسنّة والعقل، وليس المقام محلّ تحقيق المسألة والعهدة على محلّه.

اختصاص الحرمة بغيبة المومن

ثمّ إنّ الظاهر اختصاص الحرمة بغيبة المومن، فيجوز اغتياب المخالف إلاّ أن تقتضى التقية أو غيرها لزوم الكفّ عنها.

وذلک لا لما أصرّ عليه المحدّث البحرانى بأنّهم كفّار ومشركون، اغتراراً بظواهر الاخبار، وقد استقصينا البحث معه فى كتاب الطهارة عند القول بنجاسة المخالف وقلنا: إنّ الإسلام ليس إلاّ الشهادة بأن لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ وذكرنا الوجه فى الاخبار الكثيرة الدالّة على أنّهم كفّار أو مشركون، بل لقصور أدلّة حرمة الغيبة عن إثباتها بالنسبة إليهم:

أمّا مثل الايتين المتقدّمتين فلانّ الحكم فيهما معلّق على المؤمنين والخطاب متوجّه إليهم.

وتوهّم أنّ اختلاف الإيمان والإسلام اصطلاح حادث فى عصر الائمّة ـ عليهم السلام ـ دون زمان نزول الاية الكريمة، فاسد جدّاً.

أمّا أوّلاً فلانّ الائمّة لايقولون بما لايقول به اللّه تعالى و رسوله ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ كما هو من أُصول المذهب وتدلّ عليه الروايات، فلايكون الإيمان

عند اللّه تعالی و رسوله ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ غیر ما عند الائمّة ـ علیهم السلام.

وأمّا ثانیاً فلأنّ الإیمان کان قبل نصب رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ علیّاً ـ علیه السلام ـ للولایة عبارة عن التصدیق باللّه ورسوله، ولم یکن قبل نصبه، أو قبل وفاته علی احتمال، مورداً لتکلیف الناس ومن الارکان المتوقّف علی الاعتقاد بها الإیمان، لعدم الموضوع له، وأمّا بعد نصبه، أو بعد وفاته ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ صارت الولایة والإمامة من أرکانه.

فقوله تعالی: **إنّما المؤمنون إخوة** هو جعل الأُخوّة بین‌المومنین الواقعیین، غایة الأمر أنّ فی زمان رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ کان غیر المنافق مومناً واقعاً، لإیمانه باللّه ورسوله ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ وبعد ذلک کان المومن الواقعی من قبل الولایة وصدقها أیضاً.

فیکون خطاب یا أیّها المومنون متوجّهاً إلی المومنین الواقعیین وإن اختلفت أرکانه بحسب الازمان، من غیر أن یکون الخطاب من أوّل الأمر متوجّهاً إلی الشیعة حتّی یستبعد سیّما إذا کان المراد بالمومن الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة.

وأمّا الاخبار فما اشتملت علی المومن فکذلک.

وما اشتملت علی الاخ لاتشملهم أیضاً لعدم الأُخوّة بیننا و بینهم بعد وجوب البراءة عنهم وعن مذهبهم وعن أئمّتهم، کما تدلّ علیه الاخبار واقتضته أُصول المذهب.

وما اشتملت علی المسلم فالغالب منها مشتمل علی ما یوجبه ظاهراً فی المومن:

کروایة سلیمان بن خالد عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ قال: «قال رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم: المومن من ائتمنه المومنون علی أنفسهم وأموالهم، والمسلم من سلم المسلمون من یده ولسانه، والمهاجر من هجر السیئات وترک ما حرّم اللّه، والمومن

حرام على المومن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعة».

ورواية الحرث بن المغيرة، قال: قال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام: «المسلم أخو المسلم هو عينه ومراته ودليله، لايخونه ولايخدعه ولايظلمه ولايكذبه ولا يغتابه».

ورواية أبي‌ذر عن النبيّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ في وصيته له، وفيها قال: «يا أباذر، سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معاصي اللّه، وحرمة ماله كحرمة دمه».

قلت: يا رسول اللّه وما الغيبة ؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره».

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية كرواية عبد اللّه بن سنان، قال: قال أبو عبد اللّه ـ عليه السلام: «الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره اللّه عليه» وغيرهما ممّا فسّرت الغيبة، حاكمة على سائر الروايات، فإنّها في مقام تفسيرها اعتبرت الأُخوّة فيها، فغيرنا ليسوا بإخواننا وإن كانوا مسلمين، فتكون تلك الروايات مفسّرة للمسلم المأخوذ في سائرها بأنّ حرمة الغيبة مخصوصة بمسلم له أُخوّة إسلاميّة وإيمانيّة مع الاخر.

ومنه يظهر الكلام في رواية المناهي وغيرها.

والإنصاف أنّ الناظر في الروايات لاينبغي أن يرتاب في قصورها عن إثبات حرمة غيبتهم، بل لاينبغي أن يرتاب في أنّ الظاهر من مجموعها اختصاصها بغيبة المومن الموالي لائمّة الحقّ ـ عليهم السلام.

مضافاً إلى أنّه لو سلّم إطلاق بعضها وغضّ النظر عن تحكيم الروايات الّتي في مقام التحديد عليها، فلاشبهة في عدم احترامهم بل هو من ضروريّ المذهب كما قال المحقّقون.

بل الناظر في الاخبار الكثيرة في الابواب المتفرّقة لايرتاب في جواز هتكهم والوقيعة فيهم، بل الائمّة المعصومون أكثروا في الطعن واللعن عليهم وذكر مساوئهم.

فعن أبی حمزة عن أبی جعفر ـ علیه السلام ـ قال: «قلت له: إنّ بعض أصحابنا یفترون ویقذفون من خالفهم، فقال: الکفّ عنهم أجمل، ثم قال: یا أبا حمزة، إنّ الناس کلّهم أولاد بغاة ما خلا شیعتنا...».

والظاهر منها جواز الافتراء والقذف علیهم لکن الکفّ أحسن وأجمل، لکنّه مشکل إلاّ فی بعض الاحیان، مع أنّ السیرة أیضاً قائمة علی غیبتهم، فنعم ما قال المحقّق صاحب الجواهر إنّ طول الکلام فی ذلک کما فعله فی الحدائق من تضییع العمر فی الواضحات.

حرمة غیبة الصبیّ الممیّز

ثمّ إنّ الظاهر دخول الصبی الممیّز المدرک للحسن والقبح المتأثّر عن ذکر معایبه فیها، لإطلاق بعض الادلّة وصدق الاخ علیه وکذا المومن والمسلم بعد کونه معتقداً بما اعتقد به المسلمون کما هو الغالب فی الممیّز المسلم.

مع اندراجه فی الموضوع لو شکّ فی الصدق بالایة الکریمة، قال تعالی: **یسئلونک عن الیتامی قل إصلاح لهم خیر وإن تخالطوهم فإخوانکم**[1]

مع أنّ الشک فی غیر محلّه والایة نزلت علی طبق العرف واللّغة ولیس فیها تنزیل وتأویل.

نعم، الادلّة منصرفة عن غیر الممیّز وعن المجنون، واللّه العالم.

وینبغی التنبیه علی اُمور:

تعریف الغیبة

الأمر الاوّل: قد عرّفت الغیبة بتعاریف فی کتب اللّغة، والفقه وفی الاخبار.

---

۱. البقرة / ۲۲۰.

ففى الصحاح: «اغتابه اغتياباً: إذا وقع فيه، والاسم: الغيبة، وهو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سمّى غيبة، وإن كان كذباً سمّى بهتاناً». ونحوه فى مجمع البحرين.

وفى القاموس: «وغابه: عابه وذكره بما فيه من السوء كاغتابه، و الغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة».

وفى المنجد: «غابه غيبة واغتابه اغتياباً: عابه وذكره بما فيه من السوء».

وعن المصباح: «اغتابه: إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ. والاسم: الغيبة، فإن كان باطلاً فهو الغيبة فى بهت».

وعن النهاية: «هو أن يُذكَر الإنسان فى غيبته بسوء ممّا يكون فيه».

وفى منتهى الإرب ما ترجمته: «الغيبة: ذكر السوء خلف شخص وهى اسم‌الاغتياب إن كان صدقاً، وإن كان كذباً سمّى بهتاناً».

وقريب منه فى معيار اللغة، وفيه: «وعن بعضهم اغتابه: ذكره فى غيابه بما فيه من حسن أوعيب».

وفى مجمع البيان: «الغيبة: ذكر العيب بظهر الغيب على وجه تمنع الحكمة».

هذه نبذة من كلمات اللغويّين، فقد ترى عدم توافقها واختلافها فى جهات لاداعى فى الخوض فيها.

وقال الشهيد الثانى فى رسالته: «وأمّا بحسب الاصطلاح فلها تعريفان: أحدهما المشهور، وهو ذكر الإنسان حال غيبته بما يكره نسبته إليه ممّا يعدّ نقصاناً فى العرف بقصد الانتقاص والذمّ، والثانى التنبيه على ما يكره نسبته إليه...». انتهى.

وعن جامع المقاصد: «أنّ حدّ الغيبة على ما فى الاخبار أن يقول فى أخيه ما يكرهه لو سمعه ممّا فيه».

وعن النراقی الاوّل فی جامع السعادات: «الغیبة وهی أن یذکر الغیر بما یکرهه لو بلغه». وعن أربعین البهائی: «قد عرّفت الغیبة بأنّها التنبیه حال غیبة الإنسان المعیّن أو بحکمه علی ما یکره نسبته إلیه ممّا هو حاصل فیه ویعدّ نقصاناً بحسب العرف، قـولاً أو إشارة أو کنایة، تعریضاً أو تصریحاً». انتهی.

وفی المستند: «هی أن یذکر الإنسان من خلفه بما فیه من السوء، فلو لم یکن من خلفه لم یکن غیبة».

وحکی الشیخ عن بعض من قارب عصره وهو النراقی الاوّل ظاهراً: «أنّ الإجماع والاخبار متطابقان علی أنّ حقیقة الغیبة أن یذکر الغیر بما یکرهه لو سمعه».

وأنت خبیر بأنّ تلک التعاریف أیضاً مختلفة لاترجع إلی أمر واحد.

والظاهر أنّ کلمات الفقهاء بل اللغویّین غالباً مشوبة بمضامین الاخبار و مسـتفادة منها.

ویشهد له ما فی المجمع، فإنّه بعد تعریفه بما فی الصحاح قال: «وتصدیق ذلک ما روی عن النبی ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ » ثم حکی قوله: «أتدرون ماالغیبة...».

فیشکل الاستناد إلیها فی تشخیص اللغة والعرف الساذج، مع أنّ اختلافها بما تری یمنع عن الاستنادإلی شیء منها.

فالاُولی عطف النظر إلی ما یستفاد من أدلّة الباب من تشخیص القیود المعتبرة فی الموضوع المورد لتعلّق الحرمة علیه، أو ما یمکن الاستناد إلیه من فهم العرف والعقلاء فی مفهومها.

ولاشبهة فی أنّ بعض القیود المأخوذة فی الاخبار شرعیة کاعتبار الاُخوّة الإیمانیّة بین المغتابین، کما هو المذکور فی جمیع الروایات الّتی بصدد بیان حدّها وحقیقتها.

وتحتمل شرعیّة بعض اخر أیضاً کاعتبار تحقّق العیب فیه مقابل البهتان.

فإنّ الظاهر عدم اعتباره فی معناه اللغوی والعرفی کما هو ظاهر کلام المصباح حیث قال: «وإن کان باطلاً فهو الغیبة فی بهت»، وظاهر کلام الطبرسی المتقدّم، والتعریف المحکی عن الشهید الّذی نسبه إلی المشهور وکذا تعریفه الاخر، والظاهر منه حصر معنی الغیبة لدی الفقهاء بهما وأنّ عدم هذا القید مفروغ عنه لدیهم بل لدی غیرهم، وظاهر معقد الإجماع المتقدّم، وظاهر عنوان الوسائل، حیث قال: «باب تحریم اغتیاب المومن ولو کان صدقاً».

بل لعلّه ظاهر جملة من کلمات اللغویّین مثل الجوهری والطریحی، فإنّ قوله: «والاسم الغیبة وهو أن یتکلّم خلف إنسان مستور بما یغمّه لو سمعه» ظاهر فی کونه بصدد بیان ماهیّة الغیبة، فبعد بیان ماهیّتها بذلک و بقوله قبله: «اغتابه اغتیاباً: إذا وقع فیه» قسّمها إلی قسمین: قسم یقال له الغیبة، وقسم یقال له البهتان، فالمقسم غیبة، والقسم کذلک.

فالغیبة علی ما هو ظاهرکلامه وکلام من عبّر بمثله لها معنی عامّ مشترک بین البهتان والغیبة بالمعنی الخاصّ فیرجع کلامهم إلی کلام صاحب المصباح الّذی کالصریح فی ذلک، بل یمکن الاستظهار من کلام الجماعة أنّ هذا التقسیم للغیبة أمر حادث اصطلاحی، فلو نوقش فی الظهور فلا أقل من الاحتمال القریب.

وما ذکرناه محتمل القاموس أیضاً، حیث کان من دأبه ذکر المعانی المتعدّدة لشیء متعاقباً، فقوله: «غابه: عابه وذکره بمافیه»، لایبعد أن یکون من قبیل تعداد المعانی لا العطف التفسیری.

نعم، ظاهر المنجد أنّ العطف تفسیریّ لعدم جعل علامة التعداد بینهما.

و ما ذکرناه هو الظاهر من شأن نزول **لایغتب بعضکم بعضاً**... علی ما فی مجمع البیان:

قال: «وقوله: **لايغتب بعضكم بعضاً**... نزل فى رجلين من أصحاب رسـول اللّـه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ اغتابا رفيقهما، وهو سـلمان بعثـاه إلـى رسـول اللّـه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ ليأتى لهما بطعام، فبعثه إلـى أُسـامة بـن زيـد خـازن رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ على رحله، فقال: مـا عنـدى شـىء فعـاد إليهما فقالا: بخل أسامة، وقالا لسلمان: لو بعثناه إلى بئر سميحة لغار ماوها، ثم انطلقا يتجسّسان عند أُسامة ما أمر لهما به رسول اللّه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ فقـال لهما: «مالى أرى خضرة اللحم فى أفواهكما ؟» قالا: يا رسول اللّه، ما تناولنـا يومنـا هذا لحماً، قال: «ظللتم تأكلون لحم سلمان وأُسامة» فنزلت الاية». انتهى.

ومعلوم أنّ سلمان وأُسامة لم يكونا على ما وصفاهما، فقد نزلت الاية حسب هذا النقل فى مورد التهمة.

وظاهر الطبرسى الجزم بكون النزول لذلک، ولايخلو هذا النحو من الإرسال مـن مثله من نحو اعتبار.

وهو مقتضى إطلاق صحيحة هشام. ومرسلة ابن أبى عمير عنأبى عبداللّه ـ عليه السلام: «من قال فى مومن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الّذين قال اللّه...».

فإنّ إطلاق «ما سمعته أذناه» يشمل غير الموافق للواقع.

كما أنّ الاية الكريمة واردة فى قضية الإفک ومربوطة بها، فراجع الكتاب العزيـز وإن كان إطلاقها يشمل البهت وغيره.

وهو الظاهر من بعض الروايات، مثل ما عن المجالس بسنده عن أبـى عبـد اللّـه ـ عليه السلام ـ وفيها: «ولقد حدّثنى أبى، عـن أبيـه، عـن آبائـه، عـن رسـول اللّـه ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ قال: من اغتاب مومناً بما فيه لم يجمع اللّه بينهما فـى الجنّة أبداً، ومن اغتاب مومناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكـان المغتـاب

فى النار خالداً فيها وبئس المصير».

ورواية داود بن سرحان الّتى لايبعد الاعتماد عليها، قال: «سألت أبا عبد اللّه ـ عليه السلام ـ عن الغيبة، قال: هو أن تقول لاخيك فى دينه مالم يفعل وتبثّ عليه أمراً قد ستره اللّه عليه لم يقم عليه فيه حدّ».

بناء على أنّ المراد من صدرها أن تنسب إليه ما لم يفعل ممّا كان مقتضى الديانة تركه، كأن يقول: ظلم فلان، مع أنّه لم يفعل ذلک، كما هو ظاهره.

والرواية المحكيّة عن جامع الاخبار عن سعيد بن جبير، وفيها: «من اغتاب مومناً بما فيه». ثمّ ساق كما فى رواية المجالس المتقدّمة آنفاً.

وعن مكارم الاخلاق فى رواية قلت: يا رسول اللّه، وما الغيبة ؟ قال: «ذكرک أخاک بما يكره».

وعن سنن البيهقى عن أبى هريرة عن النبىّ ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ قال: «أتدرون ما الغيبة ؟

قالوا: اللّه ورسوله أعلم، قال: ذكرک أخاک بما يكره». فإنّ مقتضى كونه فى مقام التحديد أن يكون مطلق ذكر الاخ بالمكروه غيبة، كان فيه أم لا.[1]

❊ ❊ ❊

وأمّا قصد الانتقاص فالظاهر اعتباره فى مفهومها عرفاً. فمن ذكر عيب مريض عند الطبيب ليعالجه من غير قصد التعييب والانتقاص لايقال: إنّه اغتابه فى العرف.

وتشهد له كلمات كثير من اللغويّين كالصحاح والمجمع، حيث فيهما: «اغتابه

١. المكاسب؛ ١: ٣٧٠ ـ ٣٨٧.

اغتياباً: إذا وقع فيه». فإنّ معنى وقع فيه وقيعة أن يذكره بسوء؛ ففى المنجد: «وقع فى فلان: سبّه وعابه واغتابه». وكنهاية ابن أثير ومنتهى الإرب و معيار اللغة والمنجد وصدر كلام القاموس. وما فى ذيله: «والغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة» لاينافى صدره، لاحتمال أن يكون مراده تقسيم الغيبة إليهما فتكون الحسنة غيبة المتجاهر بقصد المنع عن المنكر مثلاً. بل لايبعد أن يكون هذا ظاهر كلامه. ولعلّه يرجع إلى كلام الطبرسى، حيث قيّد ذكر العيب بقوله: «بوجه تمنع الحكمة».

أو أن يكون مراده أنّ لها معنيين: أحدهما تعييبه وذكره بالسوء، وثانيهما ذكره بما فيه من الحسن.

أو يكون مراده أنّ الغيبة عبارة عن تعييب غيره سواء كان التعييب بشىء قبيح أو حسن، فإذا عابه بشىء ولو كان حسناً واقعاً اغتابه.

بل لعلّ الاعتبار مقتضى كلام كلّ من قيّده بما يكرهه من حيث ملازمة الإكراه نوعاً للذكر فى مقام الانتقاص، وعدمه نوعاً فى غيره كمقام التلطّف والترحّم ونحوهما.

وهو صريح التعريفين فى رسالة الشهيد والمحكى عن البهائى، بل مقتضى سائر التعاريف بناء على ظهورما يكرهه فى ذلك.

وكيف كان المتبادر من الغيبة اعتبار هذا القيد فى مفهومها، فيكون جميع الادلّة الّتى علّق فيها الحكم على عنوانها ظاهرة فيه.

مضافاً إلى ظهور جلّها لولا كلّها ـ مع الغضّ عمّا ذكر ـ فى اعتباره، كآية تحريمها بمناسبة ذيلها، فإنّ الظاهر من أكل لحم الاخ هو ذكره على سبيل الانتقاص. وهو الظاهر من جميع الروايات الواردة بهذا المضمون.

كما هو الظاهر من قوله: **لايحبّ اللّه الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظُلم**[1] فإنّ

---

١. النساء / ١٤٨.

ذكر السوء والجهر به عبارة أخرى عن التعييب سيّما مع استثناء من ظلم، وقوله تعالى: **ويل لكلّ همزة لمزة،**[١] كما عن أهل اللغة والتفسير والمتفاهم منهما عرفاً، وقوله: **إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة...**[٢]

وهو المتفاهم من جلّ الروايات لفظاً وسياقاً وبمناسبات الحكم و الموضوع، فراجع ما وردت فى حرمتها وما وردت فى وجوب ردّها تجد صدق ما ذكرناه.

نعم، هنا بعض روايات يمكن أن يكون منشأ توهّم عدم اعتباره:

منها: رواية الفضيل[٣] عن أبى الحسن موسى ـ عليه السلام ـ قال: قلت له: جعلت فداک، الرجل من إخوانى يبلغنى عنه الشىء الّذى أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلک وقد أخبرنى عنه قوم ثقات. فقال لى: «يا محمّد، كذِّب سمعک وبصرک عن أخيک، فإن شهد عندک خمسون قسامة وقال لک قولاً فصدِّقه وكذِّبهم، ولاتذيعن عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروءته فتكون من الذين قال اللّه: **إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة فى الّذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والاخرة** ».

بدعوى أنّها فى صدد بيان حرمة الغيبة، ومقتضى إطلاق صدرها أنّ مجرّد ما يوجب شياع الفاحشة حرام وداخل فى مفاد الاية.

أو يقال: إن سلّم عدم كونها فى مقام بيان حرمة الغيبة لكنّها فى مقام بيان حرمة إذاعة الفاحشة، ومقتضى إطلاق صدرها حرمة ذكر عيب الغير سواء كان بقصد الانتقاص أم لا، فيكشف من إطلاق الرواية إطلاق الاية والمعنى المراد منها، وهو أنّ المراد بإشاعتها مطلق فعل ما يوجب شياعها، سيّمامع ذكر الاية بنحو التفريع على

---

١ . الهمزة / ١.

٢ . النور / ١٩.

٣ . الوسائل؛ كتاب الحج، الباب ١٥٧ من ابواب احكام العشرة.

الرواية والمتفرعّ على شىء يتبعه فى الإطلاق والتقييد.

مع إمكان أن يقال بقيام قرينة عقلية على التعميم، وهى أن لافائدة فى التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة في عموم الاية، وإنّما يحسن التنبيه على أنّ قاصد السبب أى فعل ما يوجب إشاعة الفاحشة قاصد لإشاعتها بالحمل الشائع وإن لم يكن قاصداً لها بالحمل الاوّلى. وكيف كان فمطلق ذكر عيب الغير سواء كان بقصد الانتقاص أم لا بل ولو كان بقصد الترحّم والتلطّف داخل فى إطلاق الصدر، وإطلاقه كاشف عن معنى الاية، سمّى غيبة أم لا.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ ما رُمناه فى المقام هو تحصيل مفهوم الغيبة عرفاً أو ما يعتبر فى عنوانها بدليل شرعىّ ليترتّب عليه أحكامها الخاصّة، وقد علمت أنّ الرواية ولو مع استشهادها با لاية قاصرة عن إثبات عنوانها ـ أنّ إطلاق صدرها لما لم يقصد الانتقاص ممنوع، فإنّ الظاهر من مجموع الرواية سيّما قوله ـ عليه السلام: «ولاتذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته» أنّ النهى متعلّق بذكر عيوبه لشينه وهدم مروءته، ولا أقلّ من أن يكون ذكره ملازماً له، ومعه لاينفكّ قصده عن قصد التعييب ولو بالحمل الشائع.

فلاتشمل ما إذا كان قصده من ذكره عدم التعييب، بل ذكره عند الطبيب لعلاجه، وعند الغنى للترحّم عليه، وعند الحاكم لدفع الظلم عنه. لعدم صدق أنّه شانه وهدم مروءته واغتابه و عابه.

وليس المراد من قصد الانتقاص قصد عنوانه، ولامن حبّ شيوع الفاحشة فى الاية حبّ عنوانه جزماً، بل المراد حبّ شيوع ما هو فاحشة بالحمل الشائع وقصد الانتقاص كذلک.

فلاينبغى الإشكال فى أنّ الظاهر من الرواية أنّ من ذكر عيب الغير و أذاعه و شانه

وهدم مروءته داخل فى الاية. كما لاشبهة فى أنّ مفاد الاية ليس إلاّ حرمة إفشاء الفاحشة، وهو الظاهر عرفاً من قوله: يحبّ أن تشيع الفاحشة فى فلان أو فى الذين آمنوا. فحينئذ يكون ما فى الرواية داخلاً فى الاية من غير تصرّف فيها.

وأمّا ما أفيد من القرينة العقليّة ومن تفريع الاية على الرواية وتبعيّتها فى الإطلاق فغير وجيه، لانّ ذكر الاية إنّما هو لإخافة المكلّف عن العذاب الاليم الموعود لمن يشيع الفاحشة فى المومن، لا التنبيه على أنّ قاصد السبب قاصد للمسبّب وليس ذكر الاية تفريعاً على نحو سائر التفريعات حتّى يقال: تتبعها فى الإطلاق، بل الظاهر أنّ ذكرها لمجرّد التنبيه على إيعاد اللّه تعالى والتذكير بأنّ إذاعة عيب الناس موجبة للعذاب الاليم.

والإنصاف أنّ الرواية بعيدة عن إفهام ما ذكر من الوجه العلمى والفنّى.

ومنها: مرسلة ابن أبى عمير عن أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ و صحيحة هشام عنه ـ عليه السلام ـ قال: «من قال فى مومن ما رأته عيناه أو سمعته أذناه فهو منالّذين قال اللّه عزّ وجلّ: **إنّ الّذين يحبّون...** ». بالتقريب المتقدّم من أنّ ظاهر إطلاق الصدر شموله لكلّ قول فى مومن، و من إطلاقه يكشف أنّ المراد بالاية معنى أعمّ مماّ هو ظاهرها، أى مطلق ذكر الغير بالعيب بأىّ قصد كان، ولايأتى فى هذه الرواية ما فى الرواية المتقدّمة وهو دعوى ظهورها فى تعييب الناس.

وفيه أنّ فيها احتمالين: أحدهما أن يكون المراد بقوله ذلك إلحاق القائل فى مومن بالاية موضوعاً، كما هو ظاهر: «فهو من الّذين قال اللّه...».

فيدور الأمر حينئذ بين التصرّف فى ظاهر الاية بما يشمل مطلق الذكر و لولا لحبّ شيوع الفاحشة ولو بالحمل الشائع وحفظ إطلاق الرواية.

وبين القول بقرينية الاية للمراد من قوله: «من قال فى مومن...» بأنّ من اغتاب

موmناً أو من عيب موmناً فكذا.

ولاشبهة في رجحان الثانى، فإنّه ظهور لفظى حافّ بالكلام مانع عن الإطلاق.

مع أنّ التصرّف فى الاية بما ذكر من أبعد التصرّفات بل مناقض لظهورها بخلاف حمل الصدر على الاغتياب والتعييب، بل لايبعد أن يقال: إنّ قوله: «من قال فى مومن...» ظاهر فى نفسه فيه فضلاً عن محفوفيته بالاية.

وثانيهما: أن يراد به الإلحاق الحكمى، وعليه أيضاً لايراد إلحاق مطلق القول فى مومن بل بمقتضى المناسبة بين الملحق و الملحق به يراد إلحاق اغتياب المومن وتعييبه به حكماً.

مضافاً إلى أنّ الإلحاق الحكمى خلاف ظاهر الرواية كما أشرنا إليه.

ومنها: الروايات الواردة فى تفسير الغيبة: كرواية عبد الرحمان بن سيّابة، وداود بن سرحان، وعبد اللّه بن سنان، ومرسلة أبان.

فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين قصد الانتقاص وعدمه.

وفيه أنّ ظاهرها أنّها بصدد بيان أنّ المستور غيبة دون غير المستور، لابصدد بيان أنّ المستور كذلک مطلقاً، وبعبارة أخرى إنّها بصدد بيان حكم آخر، وهو أنّ ما ستره اللّه غيبة لاما هو أمر ظاهر، وأمّا أنّ ما ستره اللّه مطلقاً أو بقيد يكون كذلک فليست فى مقام بيانه.

وإن شئت قلت: إنّها ليست بصدد بيان إدخال ما ليس بغيبة عرفاً و لغةً فيها تعبّداً بل بصدد بيان إخراج قسم منها عنها فلا إطلاق لها فى الجهة المنظورة.

وأمّا ما عن النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ أنّها «ذكرک أخاک بما يكره»؛ فالظاهر منه بناءً على البناء للمجهول أنّ الغيبة ذكر السوء، والمتفاهم منه عرفاً هو

تعييب الغيركما هو المتفاهم من قوله تعالى: **لايحبّ اللّه الجهر بالسوء.**[١]

وعلى البناء للمعلوم منصرف إلى التعييب والانتقاص، لانّ ذكره على غير جهته كذكره عند الطبيب ونحوه لايكون ممّا يكرهه. ولو فرض نادراً كراهته فالرواية منصرفة عنه.

والإنصاف أنّ اعتبار هذا القيدآية ورواية وعرفاً ممّا لاينبغى أن ينكر.[٢]

* * *

قالَت الأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِى قُلُوبِكُمْ[٣]

بقى الكلام فى المنافقين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، فإن قلنا: بأنّ الإسلام عبارة عن الاعتقاد بالأُصول الثلاثة، وكلمة الشهادتين طريق إثباته فى الظاهر، أو أنّه عبارة عن الإقرار باللسان، والاعتقاد بالجنان، فيكون موضوع الاحكام مركّباً من جزءين، وجُعل أحدهما طريقاً للاخر، فلا إشكال فى كفرهم واقعاً وإن رتّبت عليهم أحكام الإسلام ظاهراً ما لم يثبت خلافه.

فإذا علمنا بنفاقهم لايجوز إجراء الاحكام عليهم، فحينئذٍ يقع الإشكال فى المنافقين الذين كانوا فى صدر الإسلام، وكان النبىّ ـ صلىاللّه عليه و آله و سلم ـ والوصى ـ عليه السلام ـ يتعاملان معهم معاملة الإسلام.

وطريق دفعه إمّا بأن يقال: إنّ مصالح الإسلام اقتضت جعل أحكام ثانوية

---

١. النساء / ١٤٧.

٢. المكاسب المحرمة: ١: ٤٠٢ ـ ٤٠٩.

٣. الحجرات / ١٤.

واقعیة نظیر باب التقیّة، فجریان أحکام الإسلام علیهم واقعاً لمصلحة تقویة الإسلام فی أوائل حدوثه، فإنّه مع عدم إجرائها فی حال ضعفه ونفوذ المنافقین وقوّتهم، کان یلزم منه الفساد والتفرقة، فأجری اللّه تعالی أحکامه علیهم واقعاً، وأمّا بعد قوّة الإسلام وعدم الخوف منهم وعدم لزوم تلک المفسدة، فلاتجری الاحکام علیهم.

وإمّا بأن یقال: إنّ ترتیب الاثار کان ـ ظاهراً ـ لخوف تفرقة المسلمین، فهم مع کفرهم وعدم محکومیتهم بأحکامه واقعاً، کان رسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ ووصیّه ـ علیه السلام ـ یتعاملان معهم معاملة المسلمین ظاهراً؛ حفظاً لشوکة الإسلام.

والالتزام بالثانی فی غایة الإشکال. بل مقطوع الخلاف بالنسبة إلی بعض الاحکام.

وإمّا بأن یقال: إنّ العلم غیر العادی ـ کالعلم من طریق الوحی ـ لم یکن معتبراً، لا بمعنی نفی اعتباره حتّی یلزم منه الإشکال، بل بالتزام تقیید فی الموضوع. وهو أیضاً بعید.

وإن قلنا: بأنّ الإسلام عبارة عن صِرف الإقرار ظاهراً والشهادة باللسان، وهو تمام الموضوع لإجراء الاحکام واقعاً، فلا إشکال فی طهارتهم وإجراء الاحکام علیهم، ولایرد الإشکال علی معاملة النبیّ ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ معهم معاملة الإسلام، فإنّهم مسلمون حقیقة، إلاّ أن یظهر منهم مخالفة الإسلام؛ بأن یقال: إنّ الإسلام عبارة عن التسلیم والانقیاد ظاهراً، مقابل الجحد والخروج عن السلم، فمن ترک عبادة الاوثان مثلاً، ودخل فی الإسلام بالإقرار بالشهادتین، وانقاد لاحکامه، کان مسلماً منقاداً یجری علیه أحکامه واقعاً، إلاّ أن یظهر منه ما یخالف الاُصول. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والتصدیق:

فقد عرفت فی صدر المبحث: أنّ المرتکز فی أذهان المتشرّعة أنّ الإسلام عبارة

عن الاعتقاد بالأُصول الثلاثـة ، فلو علمنا بأنّ نصرانياً أظهر الإسلام من غير اعتقـاد، بل يبقى على اعتقاد التنصّر، لم يكن فى ارتكازهم مسلماً.

لكن يظهر من الكتاب والاخبار خلاف ذلك؛ قال تعالـى: **قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الأيمَانُ فى قُلُوبِكُمْ**.

فى «المجمع»: «هم قوم من بنى أسد أتوا النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آلـه و سـلم ـ فى سنـة جَدْبـة، وأظهروا الإسلام، ولم يكونوا مؤمنين فى السرّ».

ثمّ قال: «قال الزجّاج: الإسلام: إظهار الخضوع والقبول لما أتى بـه الرسول ـ صلى‌اللّـه عليه و آله و سلم ـ بذلک يحقن الدم، فإن كان مع ذلک الإظهار اعتقـاد وتصـديق بـالقلـب فذلک الإيمان ـ إلى أن قال ـ: وروى أنس، عن النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ قـال: «الإسلام علانيـة، والإيمان فى القلب» أشار إلى صدره» انتهى.

وفى موثّقـة أبى بصير، عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ قال: سمعتـه يقـول: **قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أسْلَمْنَا** فمن زعم أنّهم آمنوا فقد كذب، ومـن زعم أنّهم لم يسلموا فقد كذب».[1]

وفى موثّقـة جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن قول اللّه تعالى: **قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الأيمَانُ فِى قُلُوبِكُمْ** فقال لى: «ألا ترى أنّ الإيمان غير الإسلام!» .

وفى حسنـة حُمران بن أعين، عن أبى جعفر ـ عليه السلام ـ قال: سمعتـه يقول: «الإيمان: ما استقرّ فى القلب، وأفضى بـه إلى اللّه، وصدّقـه العمـل بـالطاعـة للّـه، والتسليم لامر اللّه، والإسلام: ما ظهر من قول أو فعـل، وهـو الـذى عليـه جماعـة الناس من الفرق كلّها، وبـه حقنت الدماء، وعليـه جرت المواريث وجاز النكاح». ثـمّ

---

۱ . اصول الكافى: ۲: ۲۵.

استشهد بالایة المتقدّمة وقال:

«فقول اللّه أصدق القول» .

وتدلّ علیه أیضاً جملة من الروایات الاُخر، کموثّقة سَماعة المتقدّمة ، عن أبی عبداللّه ـ علیه السلام ـ وفیها: فقلت: فصفهما لی، فقال: «الإسلام: شهادة أن لا إله إلاّ اللّه، والتصدیق برسول اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ به حقنت الدماء، وعلیه جرت المناکح والمواریث، وعلی ظاهره جماعة الناس، والإیمان: الهدی وما یثبت فی القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإیمان أرفع من الإسلام بدرجة؛ إنّ الإیمان یشارک الإسلام فی الظاهر، والإسلام لایشارک الإیمان فی الباطن؛ وإن اجتمعا فی القول والصفة».

هی بحسب ذیلها کالصریحة أو الصریحة فی المقصود.

ویمکن المناقشة فی صدرها بأن یقال: إنّ الشهادة لاتصدق إلاّ مع الموافقة للقلوب، ولهذا کذّب اللّه تعالی المنافقین مع شهادتهم برسالة النبی ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ فقال: **وَاللّهُ یَشْهَدُ إنَّ الْمُنَافِقِینَ لَکَاذِبُونَ**[۱] والظاهر أنّ تکذیبهم لعدم موافقة شهادتهم لقلوبهم.

ویمکن دفعها: بأنّ «الشهادة» صادقة بصِرف الشهادة ظاهراً، ولهذا تجعل مقسماً للصادقة والکاذبة بلا تأوّل، ولعلّ التکذیب فی الایة کان لقرینة علی دعواهم موافقة القلوب للظاهر.

وکیف کان: لا إشکال فی دلالتها علیه.[۲]

* * *

---

۱. المنافقون / ۱.

۲. کتاب الطهارة، ۳: ۴۶۳ ـ ۴۶۷.

فإنّ «الإسلام» و«الإيمان» و«الشرک» أُطلقت فی الکتاب والسنّة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة، ومدارج متکثّرة، کما صرّحت بها النصوص، ویظهر من التدبّر فی الایات، ففی آیة: **قَالَتِ الْأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أسْلَمْنَا وَلَمّا يَدْخُلِ الْأيمَانُ فِي قُلوبِكُمْ**.

وفی آیة: **فَمَنْ أسْلَمَ فَأُولئِکَ تَحَرَّوْا رَشَداً**.[1]

وفی آیة: **إنّ الدِّينَ عِنْدَ اللّه الْأسْلامُ**.[2]

وفی آیة: **فَإنْ أسْلَمُوا فَقَد اهْتَدَوْا**.[3]

وفی آیة: **فَمَنْ يُرِدِ اللّهُ أنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْأسْلامِ**.[4] [5]

* * *

سورة النجم

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإثْمِ وَ الْفَواحِشَ[6]

إنّ الکذب هل هو من الکبائر مطلقاً أو لا کذلک، أو یختلف حکمه باعتبار المخبر به، أو لا یکون فیه اقتضاء الحرمة بذاته أصلاً، وإنّما یحرم تبعاً لفساد متعلّقه ویصیر

---

١. الجن / ١۴.

٢. آل عمران / ١٩.

٣. آل عمران / ٢٠.

۴. الأنعام / ١٢۵.

۵. کتاب الطهارة: ٣: ۴٣٢ ـ ۴٣٣.

۶. النجم / ٣٢.

كبيرة أيضاً بتبعه، فإذا لم يكن فى المتعلّق مصلحة ولا مفسدة لا يكون حراماً؟

وهذا العنوان الاخير وإن كان تقديمه على التنبيه أنسب، لكن لمّا كان تحقيقه متوقّفاً على ذكر الروايات أخّرناه عنه.

ما استدل به فى المقام

وقد استدل على كونه مطلقاً كبيرة بروايات:

منها: رواية عيون الاخبار بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا ـ عليه السلام ـ ورواية الاعمش عن جعفر بن محمّد ـ عليه السلام ـ فى حديث شرائع‌الدين، حيث عدّ فيهما من الكبائر.

والثانية ضعيفة بلا إشكال، وقد حاول بعضهم تحسين الأُولى أو تصحيحها بأنّ للصدوق إلى الفضل ثلاثة طرق منها: عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس العطّار النيسابورى، عن علىّ بن محمّد بن قتيبة النيسابورى، عن الفض بن شاذان، وهو طريق حسن بل صحيح، لانّ الصدوق روى فى كتاب عيون الاخبار روايته من ثلاث طرق وقال عقيب ذلك: وحديث عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس عندى أصح، وهو توثيق رجال السند سيّما عبد الواحد. ويويّده تصحيح العلاّمة رواية هو فى سندها، وتبعه الشهيد الثانى محتجّاً بذلك وبكونه من المشايخ الذين ينقل عنهم الصدوق بغير واسطة مع تكرّر ذلك الظاهر منه الاعتماد عليه.

وفيه أنّ قول الصدوق راجع إلى متن الرواية، فإنّها بطريقها الاخر مشتملة على بعض الزيادات المخالف للمذهب، كمعصية الانبياء وغير ذلك. مع أنّه تصحيح السند بهذا الاصطلاح لعلّه غير معهود عند الصدوق وأمثاله.

وتصحيح العلاّمة لعلّه لقرائن دالّة على صحّة المتن، ولهذا حكى عن مختلفه تارة بأنّه «لايحضرنى حال عبد الواحد بن عبدوس»، وأُخرى: «إن ثبت وثاقته صار الخبر

صحيحاً»، ومعه لا يمكن الاعتماد على تصحيحه.

وتكرّر نقل الصدوق وترضّيه لا يفيدان شيئاً يمكن الاتّكال عليه.

وعليّ بن محمّد بن قتيبة أيضاً لا يخلو من كلام، وإن قال النجاشي: «اعتمد عليه الكشي»، وأنّه فاضل.

وأمّا الطريق الاخر ففيه جعفر بن نعيم الشاذاني، ولم يرد فيه شيء إلاّ ترضى الصدوق عليه، وهو غير كاف في الاعتماد عليه.

وأمّا المحكي عن الصدوق بأنّي لم أذكر في مصنّفاتي إلاّ ما صحّحه شيخي ابن الوليد فإن كان المراد تصحيح السند فيوجب ذلك الإشكال في تصحيحات ابن الوليد، ضرورة اشتمال مصنّفاته على روايات ضعاف إلى ما شاء اللّه، وإن كان المراد تصحيح المتن فهو غير مفيد لنا.

والطريق الثالث ضعيف لقنبر بن عليّ بن شاذان وأبيه.

ثمّ إنّه يمكن الإشكال في إطلاقهما، بأن يقال: إنّهما بصدد بيان عدّ الكبائر لا بيان حال كلّ كبيرة. وبعبارة أُخرى: إنّهما بصدد بيان العدّ لا المعدود حتّى يوخذ بإطلاقهما.

وهو نظير أن يقال: إنّ في الشريعة واجبات: الصلاة والصوم والحج... وفيها محرّمات: الربا والكذب والسرقة...، حيث لا يمكن الاخذ بإطلاقه بالنسبة إلى كلّ واحد منها، فيدفع به الشكّ في شرطيّة شيء أو مانعيّته بالنسبة إلى الصلاة وغيرها، أو بالنسبة إلى بعض المصاديق المشكوك فيه.

إلاّ أن يقال: يكشف الإطلاق فيهما من ذكر تقييدات فيهما، كتقييد قتل النفس بالتي حرّم اللّه ـ تعالى، وأكل مال اليتيم بقوله: ظلماً، وما أُهلّ لغير اللّه بغير ضرورة، وأكل الربا ببعد البيّنة، وحبس الحقوق بغير عسر. فلولا كونهما في مقام البيان لا وجه لذكر القيود، فإنّ البيان على نحو العدّ والإهمال لا يناسبه.

ويمكن أن يقال: إنّ ذكر تلك القيود إنّما هو بتبع ورودها فى الكتاب الكريم، حيث قال: **وَ لا تَقْتُلُوا النّفْسَ الّتى حَرَّمَ اللّهُ إلاّ بالْحَقِّ.**[1]

وقال: **إنّما الّذينَ يَأكُلُونَ أمْوالَ اليَتامى ظُلْماً.**[2]

وقال: **إنّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ** إلى أن قال: **فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إثْمَ عَلَيْه.**[3]

وقال بعد آية الربا: **فَمَنْ جاءَهُ مَوْعظَةٌ...** .[4]

و قال فى حقّ الغريم: **وَإنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَة.**[5]

و الشاهد عليه أنّ هذه القيود في الموارد الخمسة وردت فى الروايتين، فيكون ذكرها بتبع الكتاب، لا لكونه فى مقام البيان من جميع الجهات.

إلاّ أن يدّعى أنّ الإشارة إلى القيود المذكورة فى الكتاب أيضاً دليل على كونه فى مقام البيان، وفيه تأمّل.

والإنصاف أنّ الاتّكال عليهما لإثبات كون الكذب فى الجملة كبيرة مشكل، فضلاً عن إثبات كونه كذلك بجميع مصاديقه.

حول إشكال العلاّمة الشيرازى على كونه من الكبائر

وقد يستشكل عليهما وعلى كلّ ما دلّت على كونه من الكبائر بأنّها معارضة لصحيحة عبد العظيم الحسنى، الحاكية لدخول عمرو بن عبيد على أبى عبد اللّه ـ عليه

---

۱. الاسراء / ۳۳.

۲. النساء / ۱۰.

۳. البقرة / ۱۷۳.

۴. البقرة / ۲۷۵.

۵. البقرة / ۲۸۰.

السلام ـ «قال: فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الايـة: **الّذينَ يَجْتَنِبُـونَ كَبـائِرَ الإثْـمِ وَ الْفَواحِش** ثمّ أمسک، فقال له أبو عبد اللّه ـ عليه السلام: «ما أسكتک»؟

قال: «أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب اللّه». فعدّها ولم يعد منها الكذب.

ويمكن الجمع بأنّ المراد من الروايات التی عدّته كبيرة بيان ما يكـون كبيـرة فـی الجملة ولو بالنسبة إلى بعض مصاديقه، ومن الصحيحة ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه. وحينئذٍ لا يبقى فی الروايات دلالة على كون الكذب كبيرة.

ثمّ قال: «إن قلت: لعلّ المراد بالصحيحة خصوص الكبائر الثابتة فی الكتاب، ومـن الروايتين وغيرهما مطلقها، كما يشهد به قوله: «أُريد أن أعرف الكبائر من كتاب اللّـه» فلا مانع من حمل الكذب فيهما على إطلاقه.

قلت: الظاهر إرادة معرفة مطلقها، إذ من الظاهر تعلّق «من كتاب اللّه» بـأعرف لا بالكبائر، مع أنّ الكبائر المذكورة فی الصحيحة أعمّ ممّا فی كتاب اللّه، كتـرک الصـلاة وشیء ممّا فرضه اللّه، فإنّه استشهد على كونه كبيرة بقول رسول اللّه ـ صلىاللّه عليـه و آله و سلم ـ فلا وجه للحمل المذكور ولا شاهد عليه.

ويويّد ما ذكرناه أيضاً عدّ خصوص اليمين وشهادة الزور فـی تلـک الروايـة مـن الكبائر. إذ مع كون مطلق الكذب منها لاوقع لذلک».[١] انتهى ملخصاً.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ الجمع المذكور ليس جمعاً عقلائيّاً رافعاً للتعارض وإلاّ لصحّ الجمع بين قوله: أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء، بحمل الاوّل على القرشی والثانی على غيره، فلا وجه ولا شاهد لحمل الكبائر فی مورد على قسم منها وفی مورد آخر على قسم آخر مع وحدة اللفظ والمقام ـ أنّ ما ذكره غير تامّ، لانّ الصحيحة مشتملة علـى ما لا يكون بجميع مصاديقه محرّمة فضلاً عن كونـه كبيـرة، كالربـا، فـإنّ كثيـراً مـن

---

١ . حاشية المكاسب للعلامةالميرزا محمدتقی الشيرازی: ١٢۴.

مصاديقه جائز، تأمّل. وغير مشتملة على ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه، كالقمار واللواط والسرقة والتعرّب بعد الهجرة والقنوط من رحمة اللّه والاستخفاف بالحجّ وغيرها.

فلا يتمّ ما ذكره من الجمع. مع أنّ الظاهر من سوال عمرو إرادة معرفة الكبائر من كتاب اللّه، فتصدّى أبو عبد اللّه ـ عليه السلام ـ لذكر ما تكون كذلک في كتاب اللّه حتّى يوافق جوابه لمسؤوله، وما لا يكون كتاب اللّه دالاً على كونها كذلک لا مجال لذكرها لعدم إمكان معرفتها منه.

ولعلّ ذكر ترک الصلاة والفرائض لاهميّتها، وإن لم يدلّ الكتاب على كونها كبيرة. والظاهر أنّ المراد بالفرائض غير مطلق الواجبات، بل من قبيل الحجّ والزكاة والصوم ونحوها من الأُصول.

نعم يبقى سوال، و هو ما وجه عدم ذكر بعض الكبائر التى دلّ الكتاب على كونه كبيرة، كالميسر الذى فيه إثم كبير، واللواط الذى سمّاه فاحشة وعذّب قوماً به، والنقص فى المكيال والميزان، قال: **وَ لا تَنْقُصُوا المِكْيالَ وَالمِيزانَ إنّى أريكمْ بِخَير وَ إنّى أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَومٍ مُحيطٍ**[1] والافتراء على اللّه ـ تعالى ـ إلى غير ذلک؟

ويمكن أن يقال: إنّ عمرو بن عبيد اختنقه البكاء ولم يتمالک نفسه، فخرج صارخاً قبل أن يتمّ أبو عبد اللّه ـ عليه السلام ـ عدّ الكبائر، ولعلّ فيها إشعاراً بذلک حيث قال فيما قال: «وقطيعة الرحم، لانّ اللّه يقول: **وَلَهُمُ اللَّعْنَة وَ لَهُمْ سُوءُ الدّار**»[2] قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه. وليس فيه ما يدلّ على سكوت أبى عبد اللّه ـ عليه السلام ـ وإتمام كلامه، فلايمكن استفادة الحصر بالمذكورات فيها مع الاحتمال المذكور الذى لا يبعد إشعار الرواية به.

---

۱. هود / ۸۴.

۲. غافر / ۵۲.

وأمّا ما جعله مويّداً لمرامه من عدّ خصوص اليمين وشهادة الزور فيها.

ففيه ـ مضافاً إلى أنّ اليمين ليس من الإخبار بل إنشاء، وحرمته بعنوانه غير حرمة الكذب، وإنّما يقال: الايمان الكاذبة باعتبار متعلّقها فلا وجه لجعله مويّداً ـ أنّ اختصاص ذكره وذكر شهادة الزور التى هى من كتمان الشهادة أيضاً لاجل استفادة حكمهما من كتاب اللّه وقد أراد السائل معرفة الكبائر منه.

نعم لو قلنا باستفادة كون مطلق الكذب كبيرة من الكتاب يتوجّه السوال عن وجه اختصاصهما بالذكر. ويمكن أن يكون لاجل اختصاصهما به فى الكتاب.

وأمّا عدم ذكر الكذب المطلق فيها، كعدم ذكر كثير من الكبائر، فقد مرّ ما يمكن أن يكون وجهاً له.[1]

* * *

سورة الطلاق

لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاَّ ما آتاها[2]

منها: قوله ـ تعالى: **لايُكَلِّفُ اللّه نَفْساً إلاّ ما آتاها**.

والاستدلال بها يتوقّف على كون المرادِ من الموصول التكليفَ، ومن الإيتاءِ الإيصالَ والإعلام، أو كون الموصول والإيتاء مستعمَلَين فى معنىً أعمّ شامل للتكليف والإيصال.

وأنت خبير بأنّ إرادة خصوص التكليف منه مُخالف لمورد الاية وما قبلها وبعدها،

---

١. المكاسب المحرمة؛ ٢: ٨٢ ـ ٨٩.

٢. الطلاق / ٧.

وهو قوله ـ تعالی: **لِيُنْفِقْ ذوسَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اللّهُ لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ ما آتاها سَيَجْعَلُ اللّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً** وهو ـ كما ترى ـ آبٍ عن الحمل المذكور.

نعم الظاهر أنّ قوله: **لايكلّف اللّهُ نَفْساً إلاّ ما آتاها** هو الكبرى الكلّيّة بمنزلة الدليل على ما قبلها، وهی أنّ اللّه ـ تعالی ـ لايُكلّف نفساً إلاّ بشیء أعطاها وأقدرها عليه، كما يظهر من استشهاد الإمام ـ عليه السلام ـ بها حين سُئل عن تكليف الناس بالمعرفة فإنّ العرفان باللّه ـ وهو العلم الشهودیّ الحضوریّ بوجوده الخارجیّ ـ لايمكن للعباد إلاّ باقداره وتأييده ـ تعالی ـ ومطلق العلم بوجود صانع للعالم ـ الذی هو فطریّ ـ لايكون معرفة وعرفاناً، والتعبير عن الإقدار ـ لإعطاء الكبری ـ بالإيتاء الذی بمعنی الإعطاء، لايبعد أن يكون للمناسبة والمشاكلة مع قوله ـ قبيل ذلک: **فَلْيُنْفِقْ مِمّا آتاهُ اللّهُ**.

وأمّا كون الموصول أعمّ من التكليف فالظاهر عدم إمكانه؛ لانّ نحو تعلّق الفعل بالمفعول المطلق ـ أعمّ من النوعیّ منه وغيره ـ يُباين نحو تعلّقه بالمفعول مع الواسطة؛ أی المنصوب بنزع الخافض أو المفعول به؛ لعدم الجامع بين التكليف والمكلّف به بنحوٍ يتعلّق التكليف بهما علی نعت واحد، فإنّ البعث لايصير مبعوثاً إليه، ولا العكس، وفی قوله ـ تعالی: **لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ ما آتاها** تكون كلمة النفس مفعولاً به، والموصول منصوباً بنزع الخافض ـ علی الظاهر ـ أو المفعول به، ولا يمكن أن يكون الموصول هو المعنی الاعمّ الشامل له وللمفعول المطلق ـ نوعيّاً كان أو غيره ـ لانّ المفعول المطلق هو المصدر أو ما فی معناه المأخوذ من نفس الفعل ـ إمّا نوعاً منه أو غيره ـ والمفعول به ما يقع الفعل عليه، ولاجامع بينهما، كما لاجامع بين المفعول المطلق والمنصوب بنزع الخافض فی المقام.

مضافاً إلى أنّ مجرّد الإمكان لايوجب ظهور اللفظ، ولا إشكال فى أنّ الظاهر ـ بمناسبة الصدر والذيل فى الاية الشريفة ـ هو أنّ [مفاد] قوله: **لايُكَلِّفُ اللّه نَفْساً إلاّ ما آتاها** أنّه لايُكلِّف نفساً إلاّ بما أقدرها عليه وأعطاها.

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده بعض أعاظم العصر ـ رحمه اللّه: من أنّ المراد بالموصول خصوص المفعول به، ويكون مع ذلک شاملاً للتكليف وموضوعه، وأنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، وأنّ المفعول المطلق النوعىّ والعددىّ يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، وأنّ الوجوب والتحريم يصحّ تعلّق التكليف بهما باعتبار مالهما من المعنى الاسم المصدرى فراجع كلامه فإنّه لايخلو من تكلُّف أو تكلُّفات.

وأمّا ما أفاده بقوله: ثانياً: فى مقام الإشكال على دلالة الاية من الخدشة فى دلالتها ـ بعد تسليم كون الموصول بمعنى التكليف، والإيتاء بمعنى الإيصال والإعلام: بأنّ أقصى ما تدلّ عليه الاية هو أنّ المواخذة لاتحسن إلاّ بعد بعث الرسل وتبليغ الأحكام، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشکّ فى التكليف بعد البعث والإنزال وعروض اختفاء التكليف بما لايرجع إلى الشارع، فالاية لا تدلّ على البراءة، بل مفادها مفاد قوله ـ تعالى: **ما كُنّا معذّبينَ حتّى نَبْعَثَ رَسولاً**.[1]

فقد عرفت ما فيه عند تقرير دلالة هذه الاية. مع أنّه بعد التسليم المذكور فى الاية يكون دلالتها على البراءة ظاهرة غير محتاجة إلى ما قرّرنا فى آية: **ما كُنّا معذّبينَ**... من إلقاء الخصوصيّة وغيره من البيان، كما لايخفى.[2]

❊ ❊ ❊

١. الاسراء / ١٥.

٢. انوار الهداية؛ ٢: ٢٦ ـ ٣١.

سورة المزمل

وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللّهَ قَرْضاً حَسَناً[۱]

اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشرعیّة، والحقّ أنّ المراجع للكتاب والسنّة يطمئنّ بأنّ هذه الالفاظ من لدن أوّل البعثة استعملت فی تلک المعانی من غير احتفافها بالقرينة، ودعوى القرائن الحاليّة كما ترى، هذا هو القران المجيد ترى قوله فی سورة المزّمّل المكيّة النازلة ـ على المحكى ـ فی أوائل البعثة: **وأقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ وأقْرِضُوا اللّهَ قَرْضاً حَسَناً**، وقوله فی المدثّر المكيّة كذلك: **قالوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**، وقوله فی القيامة المكيّة: **فَلاصَدَّقَ وَلا صَلّى**، وفی الاعلى المكيّة: **وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّى** وفی العلق المكّية: **أرأيْتَ الَّذى يَنْهى عَبداً إذا صَلّى**.

إلى غير ذلک من المكّيات، فضلاً عن المدنيّات، فلا إشكال فی أنّ نوع ألفاظ العبادات كانت مستعملة فی عصر النبیّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فی المعانی المعهودة، وكان المخاطبون يفهمونها منها من غير قرينة، وأمّا فی لسان التابعين ومن بعدهم فالأمر أوضح من أن يذكر.[۲]

❊ ❊ ❊

---

۱. المزمل / ۲۰.

۲. مناهج الوصول؛ ۱: ۱۳۶ ـ ۱۳۷.

سورة المدثر

وما ورد فى ذيل «لاتعاد»: من أنّ القراءة والتشهّد سُنّة، ولاتنقض السُّنّة الفريضة، المستفاد منه: أنّ ما يصلح لنقضها هو الفريضة؛ أى ما يستفاد شرطيّتها من الكتاب، لا الواجب الذى يستفاد من السُّنّة؛ بدعوى: أنّ شرطيّة الطّهور من الخبثية أيضاً مستفادة من الكتاب؛ لقوله تعالى: **وَرَبَّکَ فَكَبِّرْ، وَثِيابَکَ فَطَهِّرْ، وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**؛[1] بدعوى: أنّ المراد هو التكبير فى الصلاة، وتطهير الثوب فيها، والهجر للقذارة فيها، فيكون عامّاً للبدن أيضاً، واستفادة ذلک من الكتاب لاتقصر عن استفادة جزئيّة الركوع والسجود لها، فيكون مقتضاه البطلان مطلقاً.

لكن يمكن القول بالصحّة مع الجهل بالنجاسة لقاعدة الطهارة، فإنّ قوله ـ عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» محقّق لموضوع أدلّة الشرطيّة، كقوله ـ عليه السلام: «لا صلاة إلاّ بطهور»، وقوله ـ عليه السلام: «لاتعاد...» إلى آخره.[2]

❊ ❊ ❊

استدل ابن الزهرة بقوله تعالى والرجز فاهجر ولايخفى عدم دلالته اذ هو يدل على وجوب الاجتناب عن الرجز ولايدل على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز فان الرجز عبارة عن نفس النجس على ما عليه جملة من المفسرين ولا يدل على حكم ملاقيه.[3]

❊ ❊ ❊

---

١ . المدثر / ٣ ـ ٥.

٢ . الخلل فى الصلاة: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٣ . التهذيب؛ ٢: ٢٩٧، الناشر: النشر الاسلامى.

وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ[1]

ومنه: قوله تعالی: **والرجز فاهجر**، بنحو ما تقدّم من التقریب.[2]

وفیه: أنّه لم یتّضح أنّ المراد بالرّجز الرجس، فإنّه بمعان، منها: عبادة الاوثان، وفی المجمع: «أنّه بالضم اسم صنم فیما زعموا. وقال قتادة: هما صنمان: أساف وتائلة». انتهی.

ولعلّ الاقرب أن یکون الأمر، بهجر الاوثان أو عبادتها، وأمّا النجس المعهود، فمن البعید إرادته فی أوّل سورة نزلت علیه ـ صلی‌اللّه علیه و آله و سلم ـ علی ما قیل ـ أو بعد إقرأ، قبل تأسیس الشریعة، اُصولاً وفروعاً، علی ما یشهد به الذوق السلیم. ولهذا لایبعد أن یکون المراد بقوله: **وثیابک فطهّر**، غیر تطهیر اللباس، بل تنزیه نسائه، أو أقربائه عن دنس الشرک ـ علی ما قیل ـ أو غیر ذلک ممّا فسّر. هذا حال الایات.[3]

***

سورة الانسان

إنَّا خَلَقْنَا الإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیه[4]

فإن قلت: إذا کانت الذات والذاتیّات ولوازمها فی أفراد الإنسان غیر مختلفة، فمن أین تلک الاختلافات الکثیرة المشاهدة؟ فهل هی بإرادة الجاعل جُزافاً ؟ تعالی عن

---

۱. المدثر / ۵.

۲. وهو ان الحرمة اذا تعلقت بذات الشی تفید حرمة مطلق الانتفاعات.

۳. المکاسب المحرمة؛ ۱: ۵۲ .

۴. الانسان / ۲.

ذلک علوّاً کبیراً، [إضافة إلی] ورود إشکال الجبر أیضاً.

قلت: هاهنا کلام طویل فی وقوع أصل الکثرة فی الوجود، وله مقدّمات کثیرة ربّما لاینبغی الغور فیها إلاّ فی المقام المعدّ لها، ولکنّ الذی یناسب مقامنا فی وقوع الاختلاف فی الأفراد الإنسانیة أن یقال:

إنّ الموادّ التی یتغذّی بها بنو ادم، وبها یعیشون، وتستمرّ حیاتهم فی هذا العالم العنصریّ الطبیعیّ مختلفة بحسب النوع لطافة وکثافة وصفاء وکدورة، فربّما یکون التفّاح والرمّان والرطب ألطفَ وأصفی وأقربَ إلی الاعتدال والکمال الوجودیّ من الجزر والباقلاّء وأشباههما، وهذا الاختلاف الکثیر بین أنواع الموادّ الغذائیّة ربّما یکون ضروریّاً. و لا إشکال فی أنّ النطفة الإنسانیّة التی یتکوّن منها الولد، وتکون لها المبدئیّة المادیّة له، من تلک الموادّ الغذائیة؛ فإنّ النطفة من فضول بعض الهضوم، فالقوّة المولّدة المودعة فی الإنسان تفرز من عصارة الغذاء هذه المادّة المنویّة لحفظ بقاء النوع، فربّما تفرز المادّة من مادّة غذائیّة لطیفة نورانیّة صافیة أکلها الوالد، وربّما یکون الإفراز من المادّة الکثیفة الظلمانیّة الکدرة، وقد یکون من متوسّطة بینهما، وقد یمتزج بعضها بالبعض.

و معلوم أنّ هنا اختلافات وامتزاجات کثیرة لایُحصیها إلاّ اللّه تعالی، ولعلّ المراد من النطفة الامشاج فی قوله تعالی: **إنّا خلقنا الإنْسانَ منْ نُطفةٍ أمْشاجٍ** هو هذه الامتزاجات والاختلاطات التی تکون فی نوع الأفراد، وقلّما تکون النطفة غیر ممتزجة ولامختلطة من موادّ مختلفة.[١]

***

١. انوارالهدایة؛ ١: ٨٠ ـ ٨٢.

سورة المطففين

وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ[۱]

وليعلم: أنّ ما ذكرنا من عدم الجزاف والغرر فيما إذا كيل ما يتعارف فيه الوزن أو بالعكس، إنّما هو فيما إذا كان الكيل والوزن فيهما مقياساً عرفاً، وإن تعارف أحدهما فيه لعارض، لا كونه غير مقياسه، إلاّ إذا صار أحد المقياسين متروكاً مطلقاً، كالكيل فی هذا العصر.

ففی الحقيقة هذا الفرض خارج عن محلّ البحث؛ لانّ اقتراح الكيل فی هذا العصر بالنسبة إلى طعام، إنّما هو من الاقتراحات الشخصيّة غير المعتبرة، بخلاف ما إذا كان الكيل متعارفاً، كعصر النبیّ والائمّة:؛ ممّا يظهر من جملة من الاخبار ـ بل من الكتاب المجيد ـ أنّ الكيل كان مستقلاً فی قبال الوزن، وأنّ الكيل كان متعارفاً، بل أكثر من تعارف الوزن كما أشرنا إليه.

فقوله تعالى: **وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ* الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ** ظاهر فی أنّ الكيل فی قبال الوزن، ولاسيّما مع العطف بـ«أو».[۲]

* * *

---

۱. المطففين / ۱ ـ ۳.

۲. كتاب البيع؛ ۳: ۳۶۷ ـ ۳۶۸.

سورة البينة

وَ ما أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ[۱]

مسألة

فى الخلل فى النيّة

بيان ماهيّة النيّة

من الشروط النيّـة: وقد ادُّعى الإجماع على بطلان الصلاة بالإخلال بها، ولابدّ فى صويره من بيان ماهيّـة النيّـة.

فقد نقل الخلاف بين متقدّمى الاصحاب والمتأخّرين فى أنّ النيّـة هل هى الإخطار بالبال، أو القصد والإرادة ؟

ولايخفى أنّ إبقاء ذلک على ظاهره، يعنى أنّ المحقّقين من أصحابنا المتقدّمين ذهبوا إلى أمر واضح الفساد، وهو أنّ الإخطار بالبال قائم مقام القصد فى وجود الفعل الاختيارى فى خصوص العبادات، فهى مع كونها من الافعال الاختياريّـة المحتاجـة في الوجود إلى المقدّمات ـ من التصوّر والتصديق والاشتياق أحياناً والإرادة ـ تُستثنى من القاعدة العقليّـة؛ لمكان عباديتها؛ إذ من الواضح أنّ الخطور مـن سِنْخ التصـوّر، ولايعقل كونـه علّـة لتحريک الاعضاء والاعصاب لإيجاد الفعل.

ولهذا التجأ بعضهم إلى حمل كلامهم: على أنّ الخطور بالبال من مقدّمات حصول الإرادة والنيّـة؛ أى إنّـه هو التصوّر المتقدّم على الإرادة.

وهو حمل فى غايـة البُعد، بل فاسد جدّاً؛ إذ يرجع إلى أنّ مـرادهم: أنّ الشـارع

---

۱ . البينة / ۵.

الاقدس اعتبر التصوّر الموقوف علیـه الفعل من شرائط صحّـة العبادة، وهو کما تری.

والذی یمکن أن یقال: إنّ مرادهم اعتبار أمر زائد علی التصـوّر والتصـدیق والقصـد والإرادة، التی تشترک فیها جمیع الافعال الاختیاریّـة، وهو إضمار النیّـة؛ بأن یُضـمر فی نفسـه أنّـه یصلّی صلاة کذائیّـة.

وقد ورد فی باب نیّـة الإحرام روایات دالّـة علی التخیـیر بین القـول والإضـمار فی النیّـة، کصحیحـة حمّاد بن عثمان عن أبی عبداللّه قال: قلـت لـه إنّـی اُریـد أن أتمتّع بالعمرة إلی الحجّ، فکیف أقول: قال تقول: «اللّهمّ إنّی اُرید أن أتمتّع بالعمرة إلی الحجّ علی کتابک وسنّـة نبیّک، وإن شئت أضمرتَ الذی ترید»، وفی بعض الروایات قال: «أصحاب الإضمار أحبّ إلیّ».

وقد تُعورف علی التلفّظ بالنیّـة بین العوامّ فی الصلاة والإضمار بها، بل حتّی لدی بعض الخواصّ أیضاً، وهو أمر زائد علی القصد الذی هو من مقـدّمات وجـود الفعـل، ومن الشؤون الفعلیّـة للنفس.

ولعلّ نظرهم فی اعتبار الإخطار والإضمار إلی مثل تلک الروایات، مع القطع بعدم الفرق بین عبادة وعبادة، أو أنّ نظرهم إلی مثل ما ورد: من أنّـه «لا عمل إلاّ بالنیّـة»؛ حملاً لها علی الإضمار المذکور: إمّا لتلـک الروایـات، أو لانّ الاخـذ بظـاهره ـ مـن حاجـة العمل إلی القصد ـ یرجع إلی توضیح الواضحات الـذی یُنـزّه عنـه کلامهـم؛ بداهـة أنّ عدم تحقّق الفعل إلاّ بالقصد من الواضحات، فلابدّ من حملها علی إضـمار النیّـة علی نحو ما ذُکر فی الروایات المتقدّمـة.

وکیف کـان، لو کان ذلک حقّاً لکان تصویر الخلل فی النیّـة واضحاً؛ لإمکان إیجاد الفعل جهلاً أو نسیاناً بلا إضمار النیّـة، أو التکلّم بها، أو مع تکرار الإضـمار لـو کـان ذلک خللاً.

وأمّا على القول الاخر ـ وهو أنّ النيّة عبارة عن الإرادة التفصيليّة أو الإجماليّة والارتكازيّة ـ فلابدّ في تصوير الخلل في النيّة من بيان ما هو التحقيق في مبدئيّتها للفعل الخارجي، والاولى تشريحها أوّلاً في المركّبات الخارجيّة، كالبيت والسيّارة ونحوهما؛ كي يتّضح الأمر في المركّبات الاعتباريّة كالصلاة.

فنقول: إذا كان بناء قصر ـ على شكلٍ و رسمٍ خاصّ ـ متعلّقاً لإرادة البنّاء، فلا يُعقل أن تكون تلك الإرادة ـ المتعلّقة ببناء القصر الكذائي ـ مبدأً لوجود مقدّماته الخارجيّة أو الداخليّة؛ لانّ كلّ مقدّمة منها ـ بما أنّها فعل خاصّ اختياريّ ـ لابدّ في وجودها من حصول المقدّمات المختصّة بها، فمع حصول تلك المقدّمات لامحالة تتعلّق بهذا الفعل الخاصّ إرادةٌ، ولايعقل تعلّق إرادة أُخرى به في عرض واحد، كما هو واضح.

فالإرادة المتعلّقة بالكلّ، تصير داعية إلى تعلّق إرادة مستقلّة بالجزء أو الشرط الذي توقّف وجود الكلّ عليه، لا بمعنى تولّد إرادة من إرادة أو علّيتها لها، فإنّ ذلك غير معقول، بل بمعنى أنّ الفاعل لمّا أراد أن يوجد بناء، ورأى أنّ هذا البناء يتوقّف وجوده على تسطيح الارض ـ مثلاً ـ وتهيئة الاسباب المحتاج إليها في البناء، يصير تصوّر ذلك والتصديق بالصلاح والاشتياق أحياناً، موجبةً لتعلّق إرادة مستقلّة بالجزء، وكلّ جزء أو شرط يتوقّف عليه الكلّ، يتعلّق القصد به على نعت الكثرة لا محالة.

والفرق بين الاجزاء والشروط والمقدّمات الخارجيّة وبين الكلّ: أنّ الاشتياق إليه وقصده نفسيّان، فهو مشتاق إليه ومقصود بذاته، وأمّا المقدّمات مطلقاً ـ داخليّة وخارجيّة ـ فهي مقصودة بالتبع لا بذاتها، بل لاجل حصول الغير، فهنا إرادة ذاتيّة متعلّقة بالكلّ والطبيعة، وإرادات متكثّرة ـ حسب تكثّر الافعال والمقدّمات ـ متعلّقة بها لاجل الغير؛ أي الكلّ.

وما قد يقال: من أنّ إرادة المقدّمة ناشئة من إرادة ذي المقدّمة، وهي علّة لها،

فاسد، أو فيه مسامحة إن صدر عن محقّق بارع.

كما أنّ ما يقال: من أنّ الإرادة فى أوّل الشروع فى العمل تفصيليّة، وهى باقية بنحو الإجمال والارتكاز إلى آخر العمل فيه خلط، فإنّ الإرادة بسيطة، أمرها دائر بين الوجود والعدم، لا التفصيل والإجمال، نعم قد تكون معلومة موروودة للالتفات والتوجّه، وقد تكون مغفولاً عنها غير موردة لهما، وإلاّ فهى موجودة فى كلّ فعل اختيارىّ، كيف، وهى علّة لتحريك العضلات إلى الافعال؛ من غير فرق بين مورد الالتفات وعدمه، ومن غير إمكان عروض التفصيل والإجمال عليها؛ لا فى أوّل العمل، ولا فى أثنائه، نعم فى أوّل العمل تكون الإرادة والعمل ملتفَتاً إليهما غالباً، بخلاف أثنائه، فإنّه قد يغفل عنهما فى أثناء العمل غفلةً ما.

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ الإرادة المتعلّقة بالطبيعة فى مثل الصلاة غير الإرادات المتعلّقة بالاجزاء المحرّكة إلى إيجادها، فحينئذٍ إن انبعث المكلّف عن إرادة الطبيعة المأمور بها إلى إيجاد الاجزاء بالمعنى المعقول فى الانبعاث، لا بمعنى كون إرادة الطبيعة بنفسها محرّكة إلى الاجزاء، بل بمعنى أنّ المكلّف ـ بعد علمه بالتكليف المتعلّق بالطبيعة، وتصديقه بوجود المصلحة فى الفعل، ولزوم إيجاده المستتبع لتعلّق إرادته به، وبعد علمه بتوقّف وجوده على ذلك الجزء، كالتكبير مثلاً والتصديق بالفائدة ـ تتعلّق إرادته بإيجاده، فإذا أوجده بتلك المبادى صار جزءاً للمأمور به؛ سواء التفت حال الإيجاد إلى الإرادة المتعلّقة بالطبيعة، أو الإرادة المتعلّقة بالاجزاء، أم لا.

وأمّا إذا ذهل عن الطبيعة والأمر المتعلّق بها ذهولاً تامّاً؛ بحيث لم تكن إرادة الجزء منبعثة عن إرادتها، وصارت إرادة الجزء إمّا مستقلّة غير تابعة، أو تابعة لمبادى اُخر، لم يصِرْ جزءاً للطبيعة المأمور بها، بل يقع باطلاً، فما هو المعتبر فى

العبادة، كون إرادة الاجزاء منبعثة بنحو ما مرّ عن إرادة المأمور بـه.

وعلى هـذا، فيتصوّر الخلل في النيّـة بمعنـى القصـد؛ مـن غيـر أن يكـون الفعـل الاختياري فاقداً للمبدأ؛ أي الإرادة.

فيُدفع الإشكال الذي يمكن أن يرد على ذلك الشرط؛ على فرض كون النيّـة هـي الإرادة: بأنّ إرادة الفعل لايعقل الإخلال بها في الفعل الاختياري...؛ إذ لايعقل وجوده إلاّ بها.

وجـه الدفع: أنّ الإرادة وإن كانت موجودة في جميع الاجـزاء الموجـودة اختيـاراً، لكن ما هو المعتبر كونها ناشئـة من إرادة المأمور بـه بالنحو الذي قلنا آنفاً لا بالمعنى المتوهّم من إيجاد إرادة لإرادة أُخرى.

فعلى ما ذكرناه لو أوجد أجزاء الصلاة من التكبيرة إلى التسليم للّه تعالى، لكن لا بباعثيّـة الإرادة المتعلّقـة بالطبيعـة، اللازم منـه عـدم إيجـاد تلـك الاجـزاء أجـزاءً للصلاة، وقعت باطلـة غير مسقطـة للتكليف، ولو أخلّ بهذا القصد في الاجزاء الركنيـة فكذلك؛ لانّ فَقْد الركن موجب للبطلان، وإن أخلّ بـذاک القصـد فـي غيـر الاجـزاء الركنيّـة، لم يوجب إلاّ بطلان ذلک الجزء، فإن أمكن تداركـه وجبرانـه وجـب، وإلاّ صحّت صلاتـه لقاعدة «لاتعاد».

ومن ذلک يظهـر: أنّ بطلان الصلاة بفقد النيّـة؛ بالمعنى المذكور في جميع الاجـزاء، أو في الجزء الرُكني، وعدم البطلان بفقده في غير ما ذكر، لـيس تخصيصـاً فـي دليـل «لاتعاد»؛ لا في عقد المستثنى منـه، ولا في عقد المستثنى.

ولو قلنا: بأنّ النيّـة عبارة عن الخطور بالبال، على ما تقـدّم مـن احتمـال اسـتفادة ذلک من الروايات الواردة في النيّـة[1] في إحرام العمـرة، أو مـن قولـه: «لاعمـل إلاّ

---

١ . الوسائل؛ كتاب الحج، باب ١٧ من ابواب الاحرام، الحديث ٦.

بنیّـة»[1] و «إنّما الاعمال بالنیّات»[2] بالتقریب المتقدّم، فلایوجب الإخلال غیر العمـدی بها فی أصل الصلاة أو فی أرکانها ـ فضلاً عن غیرها ـ بطلانها؛ وذلک لحدیث الرفـع وقاعدة «لاتعاد»؛ لانّ ما هو الرکن الموجب للإعادة هو الخمســة، وأمّـا النیّـة بهـذا المعنی فلا، ولایوجب بطلان الرکن حتّی تبطل بـه الصلاة.

إلاّ أن یقـال: إنّ اعتبار النیّـة مستفاد من الکتاب، مثل قولـه تعالی: **وَمَا اُمِـرُوا إلاّ لِیَعْبُدُوا اللّه مُخْلِصینَ لَهُ الدِّینَ** فخرجت عن السُّنّـة التی لاتنقض الفریضـة، ودخلـت فی الفریضــة الناقضــة.

لکنّـه فاسد:

أمّا أوّلاً: فلانّ الایـة الکریمـة وما شابهتها، بصدد بیان الإخلاص فی النیّـة، بعدما کانت معتبرة فی الصلاة وأجزائها عقلاً؛ لتقوُّم نفس الصلاة وأجزائها بها، وهو أمر عقلیّ لا اعتبار شرعیّ.

وأمّـا ثانیـاً: فلانّـه لادلیل علـی أنّ کلّ فریضـــة ـ فرضها اللّه فی کتابه ـ ناقضة للفریضــة، فإنّ ما دلّ علیـه حدیث «لاتعاد» هو حصر الناقض بالخمس، وذیلـه لایدلّ إلاّ علی قاعدة اُخری: هی «عدم نقض السُّنّةُ الفریضةَ»، وأمّا نقض کلّ فریضـــة ولـو غیر الخمســة فلا دلالـة [فیـه علیها].

وتوهّم: دلالـة مقابلـة السنّـة للفریضــة ـ أو إشعارها ـ علی أنّ جمیع ما یعتبر فی الصلاة: إمّا سُنّـة غیر ناقضـة، أو فریضـة ناقضـة.

یدفع: بأنّ الدلالــة ممنوعـة، والإشعار لایفید، مع أنّ التوسعـة بالتعلیـل فـی مثـل الحدیث، خارجـة عن الطریقـة العقلائیّـة فی المحاورات، فـإنّ حصـر النـاقض فـی

---

۱ . الوسائل؛ کتاب الطهارة، باب ۵ من ابواب مقدمة العبادات، الحدیث ۱، ۲، ۳، ۹.

۲ . الوسائل؛ کتاب الطهارة، باب ۵ من ابواب العبادات، الحدیث ۷، ۱۰.

الخمســة، ثمّ تعقيبــه فى كلام واحد: بأنّ كلّ فريضــة من الخمســة وغيرهــا ناقضــة للصلاة، يعدّ تناقضاً وخارجاً عن المحاورات العرفيّــة، فكأنّــه قال: «لاينقض الصــلاة إلاّ الخمســة، وينقضها كلّ شىء يستفاد من الكتاب»، وهو كما ترى، ولهذا نقــول مــا عدا الخمســة ـ سواء استفيــد حكمــه من الكتاب أو من السنّــة ـ داخل فى المستثنى منــه، إلاّ أن يدلّ دليل على الخروج.

هذا مضافاً إلى بطلان المبنى، وهو لزوم إخطار النيّــة بالبال، أو إظهارها فى اللفظ ـ بنحو الواجب التخيــيرى ـ لمنع استفادتــه من تلك الروايات، كما يظهر بالتأمّل فيها، مع أنّ الحمل على الاستحباب متعيّن؛ لعدم القول ظاهراً بالوجوب التخيــيرى.

وأمّا مثل قولــه ـ عليه السلام: «لا عمل إلاّ بالنيّــة»،[1] فالظاهر منهــا هــو القصــد بالنحو الذى تقدّم منّا لا الخطور؛ لانّــه ليس بنيّــة، مضافاً إلى دلالــة بعض الروايــات ـ الواردة فى هذا السيــاق ـ على أنّ المراد الغايــات المحركّــة إلــى العمــل، كقولــه ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم: «إنّما الاعمال بالنيّات، وإنّما لكلّ امرى ما نوى، فمــن كانت هجرتــه إلى اللّه و رسولــه فهجرتــه إلى اللّه ورسولــه، ومن كانت هجرتــه إلى دنيا يُصيبها أو امرأة يتزوّجها فهجرتــه إلى ما هاجر إليــه»،[2] و قريــب منهــا مــا عــن أمالى الشيخ. هذا كلّــه فى أصل النيّــة.

ضمائم النيّة

وأمّا الكلام فى الضمائم: فنقول: إنّها إمّا مباحــة أو محرّمــة، والثانيــة إمّا رياء أو غيرها، وعلى أىّ حال فالضميمــة إن كانت جزء المؤثّر؛ سواء كان تأثير الضميمــة مع داعى الصلاة إلى الانبعاث؛ بحيث لو تفرّد أحدهما عن الاخر لــم يــؤثّر فــى انبعــاث

---

١. الوسائل؛ كتاب الطهارة، باب ٥ من ابواب مقدمة العبادات، الحديث ١، ٢، ٣، ۴، ٩.

٢. مستدرك الوسائل؛ ١: ٩٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٥، الحديث ٥.

المكلّف، أم كان كلٌّ منهما مستقلاً فى ذلک لو تفرّد عن الاخر، فالظاهر بطلان المأتىّ بـه كذلک، فإنّ صيرورة الاجزاء أجزاءً للصلاة، تتوقّف على الانبعاث إليها بإرادتها المنبعثة من الإرادة المتعلّقة بالصلاة، والإرادة الناشئة من مجموع الداعيين، أو من جامعهما ـ لو قلنا بالجامع ـ ليست إرادة لاجزاء الصلاة المنبعثة من الإرادة المتعلّقة بالصلاة المأمور بها، بل إرادة ناشئة من مجموع الداعيين أو من الجامع بينهما، فتبطل الصلاة فيما إذا أتى بجميع الاجزاء كذلک، ويبطل الجزء فيما لو أتى به كذلک، وبه تبطل الصلاة فيما إذا كان ركناً، وأمّا الجزء غير الركن، فبطلانه بغير الرياء لايوجب بطلان الصلاة إذا لم يكن عن عمد، وذلک بدليل «لاتعاد».

وأمّا فى الرياء فالظاهر البطلان مطلقاً؛ لانّ التحقيق: أنّ دخول الرياء فى العمل ـ بأىّ نحو كان ـ موجب لبطلان الكلّ، كما هو الظاهر من جملة من الروايات، كرواية علىّ بن سالم، قال: سمعت أبا عبداللّه يقول: قال اللّه عزوجل: «أنا خير شريک؛ من أشرک معى غيرى فى عمل لم أقبله، إلاّ ما كان لى خالصاً» ونحوها غيرها، وفى حديث: «إنّى أغنى الشركاء؛ فمن عمل عملاً ثمّ أشرک فيه غيرى، فأنا منه برىء، وهو للذى أشرک بى دونى»، وعن «عُدّة الداعى» عن النبىّ ـ صلى‌اللّه عليه و آله و سلم ـ قال: «إنّ اللّه تعالى لايقبل عملاً فيه مثقال ذرّة من رياء» ممّا يظهر منها: أنّ إدخال الرياء فى عمل يوجب بطلانه، فمن صلّى وأدخل الرياء فى ركوعه ـ مثلاً ـ أو فى قراءته، أو فى شىء من المستحبّات التى فيها، فقد أشرک فى صلاته غير اللّه، وأدخل فيه مثقال ذرّة من الرياء، فبطل عمله، ولم يقبل اللّه منه وجعله لشريكه.

ومن الواضح أنّ أدلّة حرمة الرياء آبية عن التقييد والتخصيص؛ سواء كان المقيّد والمخصّص بلسان «لا تُعاد» أم كان بلسان الرفع، بل الظاهر انصراف الدليلين

عن الرياء، بعد قوله ـ عليه السلام ـ فی جملة من الروايات: «كلّ رياء شرک»، ونظير ذلک ما ذُكر فی روايات أُخر، فالخروج عن الدليلين فی مورد الرياء بالانصراف والتخصّص، لا بالتقييد والتخصيص.[1]

❊ ❊ ❊

سورة الزلزلة

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ[2]

فتحصّل من جميع ذلک صحّة صلاة الخائف والطامع، وهی دليل على أنّ العبرة فی الصحّة ليست إلاّ إطاعة أمر اللّه ـ تعالى ـ بلا تشريک غيره فيها، ولا ينظر إلى غايات محرّكة للطاعة والعبادة.

وإن شئت قلت: إنّه بعد ما كان الداعی ليس عبارة عن الخطور بل هو المحرّک، وبعد ما كان المحرّک التامّ وعلّة فاعليّة الفاعل بحسب متن الواقع هو الخوف من العذاب أو الطمع إلى المشتهيات بلا دخالة شیء آخر فيه وإنّما يقال: أفعل كذا لان يدخلنی اللّه الجنّة أو لخوف الدخول فی نار اللّه، لمجرّد كون المورد كذلک، وأنّ الجنة و النار بيد اللّه وتحت قدرته، لا لانّ العلّة للإيجاد الجنّة مع تلک الإضافة أو نفس الإضافة، وهو نظير أن يقال: إنّ الشمس فی الفلک الرابع مشرقة والنار فی جهنّم محرقة، حيث لا يراد نفی علّية الشمس والنار بذاتهما، بل بيان للمورد والواقعة، فإذا

---

١. الخلل فی الصلاة: ۶۵ ـ ۷۵.

٢. الزلزلة / ٧.

کان الأمر بحسب الواقع فی متعارف الناس والمکلّفین کذلک لا یعقل أمرهم بما هو خارج عن تحت قدرتهم، ضرورة أنّ حصول الخلوص التامّ طولاً وعرضاً لا یمکن لمتعارف الناس؛ بل و لا لخواصّهم إلاّ من عصمه اللّه ـ تعالی.

فلو کان الإخلاص التامّ معتبراً لسقط التکلیف عن عامّة الناس، لعجزهم عنه.

مع أنّه لو کان الامتثال والعبادیة لا یحصل إلاّ بالخلوص الکذائی کان علی اللّه ـ تعالی ـ و أولیائه ـ علیهم السلام ـ بیانه و إرشاد الناس إلیه و تکلیفهم به، لا الترغیب فیما یضادّه و ینافیه.

مضافاً إلی أنّ فی الایات والروایات ما تدلّ علی أنّ للاعمال الحسنة آثاراً ولوازم فی النشأة الاخرة، کظاهر قوله تعالی: **فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ**....

وقد ورد حدیث عن أمیر المومنین ـ علیه السلام: أنّ هذه الایة أحکم آیة فی کتاب اللّه فعلیه یکون ظاهرها مراداً بلا تأوّل. والظاهر منها أنّ عمل الخیر بنفسه مورد الرؤیة.

ویوکده قوله: **یُومَئِذٍ یَصْدُرُ النّاسُ أَشْتاتاً لِیُرَوا أَعْمالَهُمْ**.[1]

فیظهر منها أنّ الاعمال نفسها متجسّدة مرئیّة فیها والناس ملتذّ بها.

فلو فرض أنّ الاتی بالصلاة للّه ـ تعالی ـ والمجیب لدعوة أقم الصلاة إنّما یأتی بها ویطیعه ـ تعالی ـ طمعاً للوصول إلی الصورة البهیّة اللازمة لعمله، فهل یمکن أن یقال: عمله باطل، أو یقال: للجنة خصوصیة؟

فلو قیل: إنّ أمثال ذلک خارج بدلیل.

قلنا: مرجع هذا إلی عدم اعتبار الخلوص فیها، وأنّ تلک الافعال لیست بعبادة، وهو خلاف الضرورة، فإنّ الإجماع بل الضرورة علی اعتبار الخلوص فی العبادات

---

۱. الزلزلة / ۶.

وقصد غير اللّه مضرّ بها، فيكشف منهما وممّا ذكرناه عقلاً ونقلاً أنّه لايعتبر فى العبادية إلاّ الخلوص فى نفس العمل، أى كونه امتثالاً له ـ تعالى ـ من غير تشريک فـى هـذه الرتبة ولا ينظر إلى مبادى التحريک.[1]

❊ ❊ ❊

---

۱ .المكاسب المحرمة؛ ۲: ۲۷۶ ـ ۲۷۸.

الفهارس العامّة

فهرس التفصيلی

سورة الحمد و البقرة

سورة آل‌عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الانعام

سورة الاعراف و الانفال

سورة التوبة

سورة یونس، هود، یوسف و النحل

سورة الاسراء الى الزلزلة

فهرس الآيات

فهرس مصادر التحقيق

ابن منظور أبوالفضل محمّد بن مكرّم؛ *لسان العرب*؛ بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸.

أبوالحسين أحمد بن فارس بن زكريا؛ *معجم مقاييس اللغة*؛ قم: مكتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴.

أبو محمّد عبدالله بن أحمد بن محمّد بن قداته؛ *المغنی*؛ بيروت: دارالكتاب العربی.

أبی الفتوح، جمال الدين (الشيخ)؛ *تفسير أبی الفتوح الرازی* (تفسير رَوحُ الجَنان و رُوحُ الجَنان)؛ تحقيق و تصحيح الحاج الميرزا أبی الحسن الشعرانی؛ فی اثنی عشر مجلداً، ايران: طبع المكتبة الإسلامية.

الأحسائی، محمد بن علی بن ابراهيم بن أبی جمهور؛ *عوالی اللآلی*؛ تحقيق مجتبی العراقی؛ الطبعة الأُولی، قم: مطبعة سيدالشهداء، ۱۴۰۳.

أحمد بن محمد بن حنبل؛ *مسند أحمد*؛ بيروت: دارالفكر.

الأراكی، محمد علی (الشيخ)؛ *الخيارات* (تقريرات المحقق الحائری)؛ الطبعة الأُولی، قم: المطبعة مهر، ۱۴۱۴.

الأربلی، أبو الحسن علی بن عيسی بن أبی الفتح؛ *كشف الغمة فی المعرفة الائمة*؛ تبريز: مسجد الجامع، ۱۳۸۰.

الأردبیلی، أحمد بن محمد (المقدس)؛ *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴.

الأردبیلی، محمد بن علی؛ *جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳.

الأردبیلی، مولانا أحمد بن محمد (المقدس)؛ *زبدة البیان فی أحکام القرآن*؛ تحقیق: محمدباقر البهبودی، طهران: المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.

اشترک فی تألیفه عدّة من المحقّقین؛ *المنجد فی اللغة و الأعلام*؛ بیروت: دار المشرق.

الأشعری القمی، أبوجعفر أحمد بن محمد بن عیسی؛ *النوادر*؛ قم: مدرسة الإمام المهدی(عج)، ۱۴۰۸.

الإصفهانی، محمد حسین بن عبد الرحیم؛ *الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّه*؛ الطبعة الحجریة.

الاصفهانی، محمدتقی (الشیخ)؛ *هدایة المسترشدین*؛ قم: مؤسسة آل البیت(ع)، بالاُفست عن طبعة الحجریة .

الاصفهانی، محمدحسین (الشیخ)؛ *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*؛ تحقیق مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث؛ الطبعة الاُولی، قم: مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث، ۱۴۱۴.

آل بحرالعلوم، السید محمد (الحجّة المحقق)؛ *بلغة الفقیه*؛ الطبعة الرابعة، طهران: مکتبة الصادق، ۱۴۰۳.

الألوسی البغدادی، أبی‌الفضل شهاب‌الدین السیّد محمود (العلامة)؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم و السبع المثانی*؛ الطبعة الرابعة، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.

الآملی، محمّدتقی (الشیخ)؛ *المكاسب و البیع* (تقریرات المحقّق المیرزا النائینی)؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٣.

الآملی، هاشم (الشیخ)؛ *بدایع الافكار* (تقریرات المحقق العراقی)؛ الطبعة الحجریة، ١٣٧٠.

الأمینی، عبدالحسین أحمد (العلامة)؛ *الغدیر فی الكتاب و السنّة و الأدب*؛ بیروت: دارالكتاب العربی، ١٣٨٧.

الأنصاری، ابن هشام أبو محمد عبدالله بن یوسف؛ *مغنی اللبیب عن كتب الأعاریب*؛ قم: مكتبة سیّدالشهداء(ع)، ١٣٧٥ هـ . ش.

الأنصاری القرطبی، أبو عبدالله محمّد بن أحمد؛ *تفسیر القرطبی* (الجامع لأحكام القرآن)؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ١٤٠٥.

———— ؛ *الجامع لأحكام القرآن*؛ تحقیق أحمد عبد العلیم البردونی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

الأنصاری، مرتضی بن محمد أمین (الشیخ الأعظم)؛ *فرائد الاصول*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١١هـ . ق.

———— ؛ *المكاسب*؛ الطبعة الحجریة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٦.

الایروانی الغروی، علی (الشیخ)؛ *حاشیة المكاسب*؛ الطبعة الثانیة، طهران: مطبعة رشدیّة، ١٣٧٩.

البحرانی، یوسف بن أحمد (الشیخ)؛ *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٩.

البهائی، محمد بن الحسین بن عبد الصمد (الشیخ)؛ *زبدة الاصول*؛ الطبعة الحجریة، طهران، ١٣١٩.

البیهقی، أبوبکر أحمد بن الحسین بن علی؛ *السنن الکبری*؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸.

التوحیدی، محمّد علی؛ *مصباح الفقاهة* (تقریرات المحقق آیة الله الخوئی)؛ انتشارات وجدانی، ۱۳۷۱ هـ. ش.

الجصّاص، أبوبکر أحمد بن علی؛ *أحکام القرآن*؛ بیروت: نشر دار الکتاب العربی.

الجوهری، إسماعیل بن حمّاد؛ *الصحاح* ← (تاج اللّغة و صحاح العربیة)؛ بیروت: دارالعلم للملایین،، ۱۴۰۷.

الحارثی العاملی، بهاءالدین محمّد بن الحسین بن عبد الصمد (الشیخ)؛ *الحبل المتین*؛ قم: مکتبة بصیرتی.

الحرّ العاملی، محمد بن الحسن؛ *وسائل الشیعة*؛ قم: مؤسسة آل البیت(ع)، ۱۴۰۹.

الحسینی البحرانی، السید هاشم بن سلیمان بن اسماعیل بن عبدالجواد؛ *البرهان فی تفسیر القرآن*؛ الطبعة الثانیة، قم: دارالکتب العلمیة، ۱۳۹۳.

الحسینی العاملی، السیّد محمد جواد بن محمّد؛ *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*؛ الطبعة الحجریة، قم: مؤسسة آل البیت (ع).

الحلبی، السیّد حمزة بن علی بن زهرة؛ *غنیة النزوع إلی علم الأُصول و الفروع*؛ تحقیق الشیخ إبراهیم البهادری؛ الطبعة الأُولی، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۷.

الحلّی، جعفر بن الحسن (الشیخ)؛ *شرایع الاسلام*؛ النجف الأشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۹.

الحلّی، أبوجعفر محمد بن منصور بن أحمد (ابن إدریس)؛ *السرائر*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰.

الحلّی، أبی العبّاس أحمد بن محمد بن فهد؛ *مهذب البارع فی شرح المختصر النافع*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۱.

الحلّی، أبی‌القاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (المحقق)؛ *المعتبر فی شرح المختصر*؛ قم: مدرسة أمیرالمؤمنین (ع)، ١٣٦۴.

الحلّی، جمال الدین الحسن بن یوسف بن علی بن المطهّر (العلامة)؛ *تحریر الأحکام*؛ الطبعة الحجریة، مشهد: مؤسسة طوس.

ـــــــــــــ ؛ *تذکرة الفقهاء*؛ قم: مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث، ١۴١۴.

ـــــــــــــ ؛ *مبادی الوصول إلی علم الاصول*؛ قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ١۴٠۴.

ـــــــــــــ ؛ *مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة*؛ الطبعة الأُولی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ١۴١٧.

ـــــــــــــ ؛ *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*؛ الطبعة الحجریة، ایران.

الحمیری، أبوالعباس عبدالله بن جعفر؛ *قرب الاسناد*؛ قم: مؤسسة آل البیت(ع) لإحیاء التراث، ١۴١٣.

الحویزی، عبد علی بن جمعة (الشیخ)؛ *تفسیر نورالثقلین*؛ قم: مؤسسة اسماعیلیان، ١۴١٢.

الخراسانی، محمد کاظم (الآخوند)؛ *حاشیة المکاسب*؛ المصحح السید مهدی شمس‌الدین؛ الطبعة الأُولی، وزراة الثقافة الإسلامیة، طهران، ١۴٠٦.

الخوانساری، السّید أحمد؛ *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*؛ طهران: مکتبة الصدوق، ١٣۵۵ هـ . ش.

الخوری الشرتونی البنانی، سعید؛ *أقرب الموارد*؛ قم: مکتبة آیة الله المرعشی، ١۴٠٣.

الرازی، محمد بن عمر الخطیب فخرالدین؛ *التفسیر الکبیر*؛ الطبعة الثانیة، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ١۴١١.

الرشتی، حبیب الله (الشیخ)؛ *الاجارة* (کتاب الإجاره)؛ الطبعة الحجریة.

الزمخشری الخوارزمی، جارالله محمود بن عمر؛ *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷.

السبزواری، محمد باقر؛ ذخیرة *المعاد فی شرح الإرشاد*؛ الطبعة الحجریة، قم: مؤسسة آل‌البیت (ع).

السبزواری، ملا هادی؛ *منظومة السبزواری*؛ طهران: نشر تاب، ۱۴۱۳.

السجستانی، سلیمان بن الأشعث؛ *سنن ابی داود*؛ بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۹.

السرخسی الحنفی، شمس‌الدین محمد بن أحمد بن أبی‌سهل؛ *المبسوط*؛ بیروت: دارالفکر.

السمرقندی، أبوالنصر محمد بن مسعود بن محمد بن عیّاش؛ *تفسیر العیاشی*؛ طهران: المکتبة العلمیّة الإسلامیّة.

السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر؛ *الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور*؛ قم: مکتبة آیة الله المرعشی.

الشهیدی التبریزی، فتّاح؛ *هدایة الطالب إلی أسرار المکاسب*؛ قم: مؤسسة مطبوعاتی دارالکتب، ۱۳۷۵.

الشیرازی البیضاوی، أبوسعید عبدالله بن عمربن محمد؛ *تفسیر البیضاوی المسمی أنوار التنزیل و أسرار التأویل*؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸.

الشیرازی، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ قم: مکتبة المصطفوی.

الشیرازی، محمدتقی (العلامة)؛ *حاشیة المکاسب*؛ الطبعة الاُولی، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۲.

الشيرازى، الميرزا محمّد على بن محمّد صادق؛ *معيار اللغة*؛ ايـران: الطبعـة الحجريـه، ۱۳۱۱ ـ ۱۳۱۶.

الصفى‌پور، عبد الرحيم بن عبد الكريم؛ *منتهى الارب فى لغات العرب*؛ ايران: كتابخانه سنائى، ۱۲۹۸.

ضمن تراث الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصارى؛ *الخمس*؛ الطبعة الأُولـى، قم: المطبعة باقرى، ۱۴۱۵.

الطباطبايى البروجردى، حسين؛ *جامع احاديث الشيعة فى الاحكام الشـريعة*؛ مطـبعة مهر، ۱۳۷۱.

الطباطبايى الحكيم، السيّد محسن؛ *مستمسك العروة الوثقى*؛ قم: مؤسسة إسماعيليان، ۱۴۱۱.

الطباطبايى اليزدى، السيد محمدكاظم (العلامة)؛ *حاشية المكاسب*؛ الطبعة الحجرية، قم: مؤسسة اسماعيليان، ۱۳۷۸.

ـــــــــــــ ؛ *ملحقات العروة الوثقى*؛ قم: مكتبة الداورى.

الطباطبايى، السيد محمّد (العلامة)؛ *مفاتيح الاصول*؛ قم: مؤسسة آل البيت.

الطباطبايى، السيّد على؛ *رياض المسائل فى بيـان الأحكـام بالـدلائل*؛ قـم: مؤسسـة آل‌البيت(ع)، ۱۴۰۴.

الطبرسى، أبو منصور أحمد بن علىّ بن أبى‌طالب؛ *الاحتجاج على أهل اللجـاج*؛ قـم: انتشارات أُسوة، ۱۴۱۳.

الطبرسى، الفضل بن الحسن (الشيخ)؛ *جوامع الجامع*؛ طهران: مكتبة الكعبة، ۱۴۰۴.

الطبرسى، أبوعلى الفضل بن الحسن (الشيخ أمـين الإسـلام)؛ *مجمـع البيـان*؛ تحقيـق الميرزا أبى الحسن الشعرانى؛ الطبعة الخامسة، طهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۹۵.

الطرابلسی، القاضی عبدالعزیز بن البرّاج؛ *المهذب*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۶.

الطریحی، فخرالدین بن محمّد بن علیّ بن أحمد بن طریح؛ *مجمع البحرین و مطلع النیّرین*؛ بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۸۵ م.

الطوسی، أبوجعفر محمد بن الحسن (شیخ الطائفة)؛ *الاستبصار*؛ دارالکتب الإسلامیّة، ۱۳۹۰.

ـــــــــــــــ ؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بتحقیق و تصحیح أحمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: طبع دار إحیاء التراث العربی.

ـــــــــــــــ ؛ *تهذیب الأحکام*؛ اعداد السید حسن الموسوی الخرسان؛ طهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۴هـ . ش.

ـــــــــــــــ ؛ *الخلاف*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۷.

ـــــــــــــــ ؛ *رجال الطوسی*؛ النجف الأشرف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰.

العاملی، ابو منصور جمال الدین الحسن بن زین الدین؛ *معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶.

العاملی، زین الدین بن علیّ بن أحمد (الشهید الثانی)؛ *الروضة البهیّه فی شرح اللمعة الدمشقیة*؛ قم: مکتبة الداوری.

العاملی، شمس‌الدین محمّد بن مکی (الشهید الأوّل)؛ *الدروس الشرعیة*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴.

ـــــــــــــــ ؛ *ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة*؛ قم: مؤسسة آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث، ۱۴۱۴.

العبسی، أبوملیکة الحطیئة؛ *دیوان الحطیئة*؛ تحقیق عیسی سابا؛ بیروت: دارصادر،۱۳۸۷.

العلیاری، ملا علی (الشیخ)؛ *بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال*؛ قم: بالمطبعة العلمیة، ۱۴۰۸.

الغروی الاصفهانی، محمدحسین (الشیخ)؛ *حاشیة المکاسب*؛ الطبعة الحجریة، قم: دارالذخائر، ۱۴۰۸.

الفیروز آبادی، مجدالدین محمّد بن یعقوب؛ *القاموس المحیط*؛ بیروت: دارالجیل.

الفیض الکاشانی، المولی محسن؛ *مفاتیح الشرایع*؛ تحقیق السیّد مهدی رجایی؛ قم: مطبعة القیام، ۱۴۰۱.

القشیری النیشابوری، أبوالحسین مسلم بن الحجاج؛ *صحیح مسلم*؛ تحقیق محمّدفؤاد عبدالباقی؛ الطبعة الثانیة، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۸.

القمی، ابوجعفر بن محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه (الشیخ الصدوق)؛ *الأمالی*؛ الطبعة الخامسة، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۰.

———— ؛ *التوحید*؛ تحقیق علی اکبر الغفاری و السید هاشم الحسینی الطهرانی؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸.

———— ؛ *الخصال*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۳.

———— ؛ *علل الشرایع*؛ الطبعة الاولی، المکتبة الحیدریة، النجف الأشرف، ۱۳۸۶.

———— ؛ عیون *اخبار الرضا*؛ النجف الأشرف: المطبعة الحیدریة.

———— ؛ من *لایحضره الفقیه*؛ تحقیق علی اکبر الغفاری؛ طهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰.

القمی، أبوالقاسم جعفربن محمّد بن قولویه؛ *کامل الزیارات*؛ مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷.

القمی، أبوالقاسم (المحقق)؛ *قوانین الاصول*؛ الطبعة الحجرية، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ۱۳۷۸.

القمی، أبی الحسن علی بن ابراهیم (من مشایخ الکلینی)؛ *تفسیر علی بن ابراهیم (تفسیر القمی)*؛ تصحیح و تعلیق السيّد طيّب الموسوی الجزایری؛ فی مجلدین، من منشورات مكتبة الهدی، الطبعة الثالثة، قم: نشر مؤسسة دارالکتاب، ۱۴۰۴ ه . ق.

كاشف الغطاء جعفربن خضر(الشيخ الكبير)؛ *كشف الغطاء عن خصيّات مبهمات الشريعة الغرّاء*؛ اصفهان: منشورات المهدی.

الکاظمی الخراسانی، محمد علی (الشيخ)؛ *فوائد الاصول* (تقریرات المحقق النائینی)؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴.

الکاظمی، الفاضل الجواد (العلامة)؛ *مسالک الافهام الی آيات الأحكام*؛ المكتبة المرتضوية لآثار الجعفريه.

الکرکی، علّی بن الحسین بن عبد العالی (المحقق الثانی)؛ *جامع المقاصد فی شرح القواعد*؛ قم: مؤسسة آل البیت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸.

الكلانترى، أبوالقاسم؛ *مطارح الانظار* (تقريرات الشيخ الأعظم الانصارى)؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع).

الكلينى الرازى، ابوجعفر محمد بن اسحاق؛ *الكافى*؛ تحقيق على اكبرالغفارى، الطبعة الثالثة، طهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۸۸.

لعدّة من العلماء؛ *الجوامع الفقهيّه*؛ قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى (قدّس سرّه)، ۱۴۰۴.

المامقانى، عبدالله بن محمدحسن (الشيخ)؛ *تنقيح المقال فى علم الرجال*؛ الطبعة الثانية، قم: بالافست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضويه، ۱۳۵۲.

المجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (العلامة)؛ *بحار الانوار*؛ الطبعة الثالثه، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.

المحدث النوری، حسین (الحاج)؛ *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*؛ الطبعة الأُولی، قم: مؤسسة آل البیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۷.

المقری الفیومی، أحمد بن محمّد بن علی؛ *مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*؛ قم: منشورات دارالهجرة، ۱۴۰۵.

الموسوی الخوئی، السیّد أبوالقاسم بن سیّد علی اکبر؛ *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*؛ قم: منشورات مدینة العلم، ۱۴۰۳.

الموسوی العاملی، السیّد محمّد بن علی؛ *مدارک الأحکام فی شرح شرایع الإسلام*؛ الطبعة الأُولی، قم: مؤسسة آل البیت (ع) لإحیاء التراث، ۱۴۱۰.

الموسوی، السیّد المرتضی ابوالقاسم علیّ بن الحسین (علم‌الهدی)؛ *الانتصار*؛ قم: منشورات الشریف الرضی.

النجفی الخوانساری، موسی بن محمد (الشیخ)؛ *منیة الطالب فی شرح المکاسب* (تقریرات المحقق النائینی)؛ الطبعة الحجریة، طهران: المکتبة الحیدریة، ۱۳۷۳.

النجفی، محمّد حسن بن باقر (الشیخ)؛ *جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام*؛ إعداد عدة من الفضلاء؛ الطبعة السادسة، طهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۸.

النراقی، المولی أحمد بن محمّد مهدی بن أبی‌ذر؛ *عوائد الأیام*؛ قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۳۷۵.

النراقی، أحمد بن محمد مهدی؛ *مستند الشیعه فی أحکام الشریعة*؛ الطبعة الأُولی، قم: مؤسسة آل البیت (ع) لإحیاء التراث، ۱۴۱۸.

نهج البلاغه (من کلام مولانا أمیرالمؤمنین(ع))؛ محمّد ابن الحسین الشریف الرضی؛

تحقیق صبحی صالح، قم: دار الهجرة، ۱۳۹۵.

نهج البلاغه؛ تحقیق محمّد عبده؛ سفارة الجمهوریة الإسلامیة الإیرانیة فی دمشق.

النووی الشافعی، أبو زکریا یحیی بن شرف؛ *المجموع شرح المهذّب*؛ بیروت: دارالفکر.

الهذلی، نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید (المحقق الحلّی)؛ *المسائل العزیة* ضمن *«الرسائل التسع»*؛ قم: مکتبة آیة الله المرعشی، ۱۴۱۳.

الهروی الخراسانی (الآخوند)؛ *کفایة الاصول*؛ قم: مؤسسة آل البیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹.

الهروی الخراسانی، محمد کاظم (الآخوند)؛ *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*؛ طهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامی، ۱۴۱۰.

الیوسفی، زین‌الدین أبو علی الحسن بن أبی‌طالب ابن أبی المجد (الفاضل و المحقق الآبی)؛ *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۸.

فهرس مصادر المتن

الإمام الخمينـي، روح‌الله؛ *الاجتهـاد و التقليـد*؛ مؤسســة تنظـيم و نشـر آثـار الامـام الخمينی(س)، الطبعة الأُولی، جمادی الاول ۱۴۱۸.

ــــــــــ؛ *الاستصحاب*؛ الطبعـة الأُولـی، مؤسســة تنظـيم و نشـر آثـار الامـام الخمينی(س)، شوال ۱۴۱۷.

ــــــــــ؛ *انوار الهداية فی التعليقة علی الكفاية*؛ الطبعة الأُولـی، مطبعـة مكتـب الإعلام الإسلامی، ذوالقعدة ۱۴۱۳.

ــــــــــ؛ *بدايع الدّرر فی قاعدة نفی الضرر*؛ الطبعة الثالث، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينی(س)، شعبان ۱۴۱۵.

ــــــــــ؛ *تحرير الوسيلة*؛ الطبعة الأُولـی، مؤسســة تنظـيم و نشـر آثـار الامـام الخمينی(س)، ربيع الأوّل ۱۴۲۱.

ــــــــــ؛ *التعادل و التراجيح*؛ الطبعة الأُولی، مؤسسة تنظيم و نشر آثـار الامـام الخمينی(س)، جمادی الأُولی ۱۴۱۷.

ــــــــــ؛ *الخلل فی الصلوة*؛ الطبعة الأُولی، مؤسسة تنظيم و نشـر آثـار الامـام الخمينی(س)، جمادی الثانی ۱۴۲۰.

ـــــــــــــ ؛ *الرسائل*؛ مؤسسة مطبوعاتى اسماعيليان، ربيع الاول ۱۳۸۵ .

ـــــــــــــ ؛ *كتاب البيع*؛ الطبعة الأُولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، صفر ۱۴۲۱.

ـــــــــــــ ؛ *كتاب الطهارة*؛ الطبعة الأُولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، رمضان المبارك ۱۴۲۱.

ـــــــــــــ ؛ *مكاسب المحرمة*؛ الطبعة الأُولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى(س)، ۱۳۷۴ هـ . ش.

ـــــــــــــ ؛ *مناهج الوصول الى علم الاصول*؛ الطبعة الأُولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، شوال ۱۴۱۴.

السبحانى التبريزى، جعفر (الشيخ)؛ *تهذيب الاصول* (تقرير ابحاث الإمام الخمينى)؛ الطبعة الأُولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، جمادى الثانية ۱۴۲۳.

اللنكرانى، محمد الفاضل (الشيخ)؛ *كتاب الطهارة* (تقريرات الإمام الخمينى)؛ الطبعة الأُولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى(س)، محرم الحرام ۱۴۲۲.